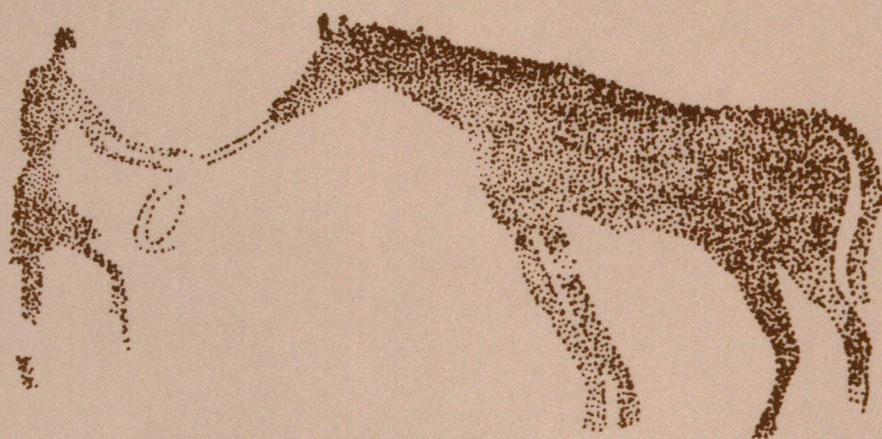


ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XXIV

Ida – Issamadanen



EDISUD

ENCYCLOPÉDIE
BERBÈRE

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

GABRIEL CAMPS

professeur émérite à l'Université de Provence

CONSEILLERS SCIENTIFIQUES

G. CAMPS (Protohistoire et Histoire)
H. CAMPS-FABRER (Préhistoire et Technologie)
S. CHAKER (Linguistique)
J. DESANGES (Histoire ancienne)
O. DUTOUR (Anthropobiologie)
M. GAST (Anthropologie)

COMITÉ DE RÉDACTION

M. ARKOUN (Islam)	J. LECLANT (Égypte)
E. BERNUS (Touaregs)	T. LEWICKI (Moyen Âge)
D. CHAMPAULT (Ethnologie)	K.G. PRASSE (Linguistique)
R. CHENORKIAN (Préhistoire)	L. SERRA (Linguistique)
H. CLAUDOT-HAWAD (Touaregs)	G. SOUVILLE (Préhistoire)
M. FANTAR (Punique)	P. TROUSSET (Antiquité romaine)
E. GELLNER (Sociétés marocaines)	M.-J. VIGUERA-MOLINS (Al Andalus)
J.-M. LASSERE (Sociétés antiques)	

UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES PRÉ- ET PROTOHISTORIQUES
UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES
ET ETHNOLOGIQUES
URM 6636 - CNRS
« ÉCONOMIES, SOCIÉTÉS ET ENVIRONNEMENTS PRÉHISTORIQUES »
INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES
SUR LE MONDE ARABE ET MUSULMAN

ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XXIV
Ida - Issamadanen

Publié avec le concours du
Centre National du Livre (CNL)
et sur la recommandation du
Conseil international de la Philosophie
et des Sciences humaines
(UNESCO)

ÉDISUD
La Calade, 13090 Aix-en-Provence, France

ISBN 2-85744-201-7 et 2-7449-0207-1

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, « que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de ses auteurs ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Édisud, 2001

Secrétariat : Maison de la Méditerranée, 5 bd Pasteur, 13100 Aix-en-Provence.

I 17. IDA (ID-AW)

Préfixe de pluriel fréquent dans l'ethnonymie berbère marocaine (domaine chleuh) : *Id-aw-Semlal*, *Id-aw-Tanan*, *Id-aw-G°nidif*, *Id-aw-Kensus*, *Id-aw-Zed-dut*, *Id-aw-Zekri*, etc.

La graphie française habituelle (*ida-ou*) résulte d'une fausse coupe, car il s'agit en fait d'un morphème préfixe de pluriel nominal – sans doute une marque de collectif à l'origine –, bien attesté dans de nombreux dialectes berbères, y compris en combinaison avec des noms communs :

Touareg

Ed, idd/d, “Cette marque [...] fournit le pluriel de tous les noms qui n'ont pas de pluriel régulier ou dont le pluriel est difficile à concevoir, p. ex. le pl. de noms propres de personnes et de lieux, le pl. des animaux domestiques d'une même couleur, des noms étrangers non assimilés, etc.” (Prasse 1974, p. 62-63).

Ghadames

End, “élément invariable, employé en préfixe de nom pour exprimer le pluriel. Le nom qui suit garde la forme de sg.” (Lanfry, II, n° 1091, p. 234). Karl Prasse (1974, p. 63) considère la forme de Ghadames comme secondaire, le /n/ serait issu d'une dissimilation phonétique (*edd > end*). Certains faits chleuhs (*Id-awzal* coexiste avec *Ind-awzal*) pourraient infirmer cette analyse et conduire à poser une forme primitive *ind* ou *end*, sans doute à rapprocher du préfixe touareg, actuellement totalement figé : *end-* dans *end-éhed*, “hier” (= l'autre nuit).

Chleuh

On retrouve, au moins localement, la situation décrite par K. Prasse pour le touareg méridional puisque, à côté des nombreux ethnonymes, le préfixe *id* y est aussi attesté en combinaison avec des noms communs, notamment des emprunts à l'arabe ou des noms dont le pluriel n'est pas évident (Laoust 1936, p. 12) :

xali “oncle maternel” (emprunt arabe) > *id-xali* “oncles maternels”
bab “maître” > *id-bab* “maîtres”.

Dans les ethnonymes marocains, on a donc affaire à la forme de pluriel de la séquence *aw/w-X* (fils de X) qui doit être segmentée en : *Id-aw-X* = pl. + fils de X.

Ainsi, *Id-aw-Semlal* (les “Idaw-Semlal”) est la forme de pluriel de *u-Semlal* (“fils de Semlal” = homme originaire des Idaw-Semlal).

C'est ce même complexe (*d + aw*) que l'on retrouve, avec une réalisation phonétique spécifique, en touareg (tamhâhaq), dans les noms de lignages : *dag(g)*, par ex. *Dag(g)* Ghali, tribu imghad de l'Ahaggar (Cf. *Dag(g)*, EB 2; Foucauld 1952, III : 1440).

BIBLIOGRAPHIE

LAOUST E., *Cours de berbère marocain (dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas)*, Paris, 1936 (2^e édition).
 DE FOUCAUD CH., *Dictionnaire touareg-français*, Paris, 1952, I : 177 et 221 ; II : 692 ; III : 1440 sq.
 LANFRY J., *Ghadames*, I & II, Alger, Le Fichier Périodique, 1973.

PRASSE K.-G., *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, 1974, IV-V. Nom : 62-63 et 270-271.

S. CHAKER

I 18. IDÉLÈS

Idèles est une portion de vallée du cours supérieur de l'Igharghar dont les rives fertiles offrent sur une vingtaine de kilomètres un ensemble de terres cultivées et d'habitations portant aussi le nom d'Idèles.

En outre, c'est, depuis le nouveau découpage administratif de 1984, une vaste commune dont la majeure partie du territoire est traversée par l'Igharghar. Étymologiquement, le mot Idèles, issu de Édeles ou Adeles, désigne un endroit où poussent ensemble des joncs (*Scirpus Holoschoenus*) et des massettes (*Typha elephantina*). D'ailleurs, au milieu du Tasili-n-Ajjer, dans la vallée d'Eherir existe un lieu dit Tadlest-ta-n-Suda où abondent joncs et massettes. On retrouve cette racine DLS dans différents noms de lieu : Tidelesin, Timesdelesin, Amdellis, Timdellis in en Ahaggar, Tadlest, Tidlesin en Ajjer, Aïn Tedeles en Oranie, Dellys, Tedles, Tedelles en Kabylie.

Henri Duveyrier fut le premier auteur à avoir signalé dès 1864 l'existence d'Idèles comme résidence capitale de l'amenokal des Touaregs. Il la décrivit (sur renseignements) comme une petite ville. En fait, il ne s'agissait que d'un habitat dispersé au confluent du cours d'Idèles et de son affluent Ti-n-Sawok. On y trouvait la résidence, les greniers de l'amenokal, les maisons, les magasins des principaux chefs nobles et vassaux de la Confédération des tribus touarègues et quelques huttes de cultivateurs immigrés du Touat.

Le village d'Idèles avait une population sédentaire qui groupait un petit nombre de métayers cultivant des jardins à haut rendement dans un site merveilleusement marqué par une nappe de massettes qui se déroulait en un ruban de végétation continue, long d'une trentaine de kilomètres entre les cascades de Matazer et les gorges basaltiques du Tađeraz.

Cette population augmenta d'abord lentement. En 1902, elle s'élevait à une cinquantaine de personnes. En 1955, elle comptait 250 habitants qui vivaient tous du produit de la terre. Puis ce fut l'explosion démographique qui la porta en 1986 à plus d'un millier d'habitants. Beaucoup d'entre ceux-ci disposent d'un revenu régulier grâce aux emplois que leur procurent l'administration et les sociétés nationales tant à Idèles qu'à Tamanrasset. On ne trouve dans cette population que peu d'exemples d'émigration en dehors de la wilaya de Tamanrasset.

Le village d'Idèles, qui comprend traditionnellement le bourg lui-même, le quartier d'Idebnâ et les hameaux de Ésewel, Imsawen, Tifôkrawîn, est un chef-lieu communal depuis 1984. C'est une agglomération rurale en plein essor qui développe considérablement son habitat, ses équipements, ses services, son cadre de vie. L'activité humaine principale y reste pourtant une agriculture de maraîchage et de fruitiers qui est malheureusement de plus en plus confrontée au difficile problème posé par l'insuffisance périodique des réserves aquifères de la nappe phréatique et de l'inféroflux.

La commune d'Idèles est très vaste : ses dimensions maximales sont 400 km du nord au sud et 200 km d'est en ouest. Elle recouvre tout le secteur septentrional de la daïra de Tazrouk et comprend les massifs montagneux d'Aleksod, Tefedest (culminant à 2 300 m), Turha, Egéré qui délimitent le bassin de l'Ighargharen avec les plaines intérieures de l'Amadghor (Amadyor) et

d'Amegid (à 600 m d'altitude). Elle contient, outre le chef-lieu décrit ci-dessus, les villages d'Hirafok (Hérfafek), Mertoutek, Amguid, et les petits centres agricoles de Isten, Talezzit, Tamôdehet, Abdenézé où les nomades Seqqemâren et Ayt-Loayen tendent à se sédentariser en pratiquant l'agriculture.

La tradition orale garde le souvenir d'événements importants qui ont eu lieu autrefois sur l'actuel territoire de la commune d'Idélès. Ainsi, l'Aheggar, modeste montagne qui se dresse entre la Téfedest et l'Igharghar, vit au XVIII^e siècle le dernier combat que les Touaregs du massif de l'Ahaggar livrèrent aux Seqqemâren commandés par Ahanarek et dont le résultat fut l'installation forcée et définitive de ceux-ci dans des régions dont ils exploitent encore les pâturages, et qu'à l'époque il fallait peupler pour prévenir les incursions belliqueuses des Berabers ou des Chambas.

De même, le col de Babaya servit de point d'appui défensif (à une date lointaine indéterminée) contre une invasion venue on ne sait plus d'où. L'histoire récente nous rapporte que c'est au pied de la falaise d'Amguid (aux confins du territoire communal) qu'en mars 1881 les rescapés de la mission Flatters consommèrent des dattes empoisonnées à la jusquia. Plus tard, le 25 avril 1902, ce qui devait devenir le chef-lieu de la commune fut le théâtre d'une escarmouche qui précéda de trois semaines le célèbre combat de Tit (dénommé aussi bataille de Ti-n-ésa). Ce jour-là une vingtaine d'hommes présents à Idélès ne put résister aux éléments de la colonne Cottenest forte de 47 militaires encadrant un contingent de 80 supplétifs recrutés à In-Salah. Onze Touaregs trouvèrent la mort. La plupart d'entre eux furent exécutés sur avis de Mohammed ben Messis en représailles à l'agression subie par lui-même et ses gens quelques mois plus tôt.

Le territoire communal d'Idélès est constellé de lieux remarquables qui ont parfois acquis une célébrité internationale. Ainsi, les peintures rupestres de Mertoutek, les escalades de l'Oudan, plus connu sous le nom de Garet-el-djenoun, attirent touristes et alpinistes. La tombe de Aggag-Alemin* qui islamisa l'Ahaggar au XI^e siècle est encore vénérée de nos jours à l'occasion de pèlerinages annuels. Le natron du cratère d'Ouksem est l'objet d'une extraction épisodique – d'ailleurs selon une technique très rudimentaire. Les salines de l'Amadghor, qui furent régulièrement exploitées pendant de nombreuses décennies, contribuèrent longtemps au maintien d'un important courant caravanier avec le pays haoussa quand celui-ci était exportateur de mil.

Dans le secteur de l'éducation, le développement a été fulgurant, comme d'ailleurs pour tous les villages de l'Ahaggar, en particulier pour ce qui touche à l'infrastructure scolaire. La seule classe unique des premières années de scolarisation est aujourd'hui remplacée par un ensemble scolaire communal qui comprend une dizaine d'écoles comptant chacune plusieurs classes. On compte aussi un collège d'enseignement moyen, un centre féminin de formation professionnelle et un grand nombre de classes d'enseignement coranique rattachées aux mosquées et au ministère des Affaires religieuses. Ce développement de l'enseignement commence à porter ses fruits. Aux enseignants s'ajoutent des techniciens du bâtiment, de la santé, de l'hydraulique, de la banque, un vétérinaire, un biologiste.

Dans le secteur agro-alimentaire, on reconnaît une évolution comparable. Aux produits agricoles de subsistance tels que les décrivait M. Gast s'est ajoutée la culture de fruits et de légumes originaires du Tell : ail, choux, pommes de terre, betteraves, raisin de Corinthe, poires, et même des fraises. Ces productions alimentent le marché de Tamanrasset. Il y eut même une tentative d'exploitation d'un poulailler industriel qui échoua en raison de l'irrégularité de la livraison des aliments. Si l'agriculture s'améliore dans ses méthodes et bénéficie des conseils



Idèles vers 1985. De gauche à droite, logements individuels de la nouvelle cité, bâtiments officiels dont la hauteur cache le vieux bourg (photo M. Gast).

d'un technicien agricole, les surfaces cultivées se restreignent par manque de bras. Les gens préfèrent recevoir de l'administration ou des sociétés de construction des salaires réguliers ou encaisser les bénéfices réalisés dans le commerce de détail, plutôt que de dépendre des résultats aléatoires de la culture des champs et des jardins.

Les différents groupes ethniques qui composent la population d'Idèles – Touaregs Isseqqamarènes, M'rabtines, Harratines, Artisans, Iklan – ont conservé leur patrimoine génétique, mais la distance génétique diminue fortement entre Touaregs Isseqqemarènes et M'rabtines ; un phénomène analogue s'établit entre Harratines, Artisans et Iklan. Ainsi, deux regroupements tendent à se constituer. L'importance de la population immigrée récemment – originaires du Tell sous l'impulsion des Autorités – ne s'accompagne guère de leur assimilation au milieu local. Leur présence temporaire ne peut favoriser les relations ni l'introduction de nouveaux gènes... Les conclusions anthropologiques, génétiques et hémotypologiques établies lors du dernier tiers du XX^e siècle (Ph. Lefèvre-Witier 1970-1996) ne s'en trouvent pas modifiées.

BIBLIOGRAPHIE

AGGAG-ALEMIN, *Encyclopédie berbère*, 93, t. II.
BENHAZERA M., *Six mois chez les Touaregs du Hoggar*, Alger, 1908.
BORDET P., *Les appareils volcaniques récents de l'Ahaggar*, xix^e Congr. géol. intern., Alger, 1952.
BROSSELARD, *Les deux missions Flatters*, Paris, 1889.
CAUVET CDT., *Le raid du lieutenant Cottenest au Hoggar*, R. et J. Brunon, Marseille, 1945.
GAST M., *Alimentation des populations de l'Ahaggar*, Mémoires du CRAPE VIII, 1968.
LEFÈVRE WITIER PH., *Idèles du Hoggar*, CNRS, Paris, 1996.
LHOTE H., *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, 1955.

MAITRE J.-P, *Contribution à la Préhistoire de l'Ahaggar. Téfedest Centrale*, Mém. du CRAPE, XVII, Paris, 1971.

ROGNON P., *Le massif de l'Atakor et ses bordures*, CNRS, Paris, 1967.

G. BARRERE

I 19. IDENTITÉ

S'agissant d'un peuple soumis depuis les débuts de l'Histoire aux dominations étrangères et subissant sans discontinuité, depuis au moins trois millénaires, des processus d'acculturation dans des configurations toujours très défavorables (dominations politiques et militaires, hégémonies culturelles exogènes...), la question de l'identité est évidemment centrale dans le cas des Berbères.

Au fond, de même qu'un linguiste se posait récemment la question de savoir si "la langue berbère existait", on peut se demander si (et par quel miracle) les Berbères existent et quels sont les contours de cette identité problématique !

Question qui se pose d'ailleurs sur différents plans :

- au niveau objectif des caractéristiques sociales et culturelles observables qui permettent d'identifier les Berbères dans le concert des peuples et nations ;
- au niveau de la perception des Berbères par le regard extérieur, celui des peuples et cultures dominantes de la région (Puniques, Grecs, Romains, Arabes, Turcs, Européens...) ;
- au niveau interne de l'identité vécue par les Berbères (ou les groupes berbères) eux-mêmes.

Le premier versant a été systématiquement exploré et répertorié par les travaux de G. Camps depuis près d'un demi-siècle. Le projet même d'*Encyclopédie berbère* est une façon de poser et de documenter ces éléments objectifs d'une identité. Et, certes, à ce niveau, les Berbères existent bien : par la continuité d'occupation d'un territoire déterminé ; par la continuité d'une langue coextensive à ce même territoire ; par la continuité, assez exceptionnelle dans le pourtour méditerranéen, d'un type d'organisation sociale acéphale dite "segmentaire" ; par la fidélité, également peu commune, à des formes de rituels, d'arts et de croyances qui ont survécu jusqu'à l'époque contemporaine ; enfin, peut-être surtout, par une tradition de résistance, une culture de la résistance même, omniprésente dans toutes les formes d'expressions collectives. Résistance qui bien sûr n'exclut pas capacité d'appropriation et d'intégration.

Le second aspect, les Berbères dans le regard des Autres, bien qu'il mérite encore un examen méthodique approfondi, en fonction des époques et des sources, autorise également des conclusions nettes. Car les Berbères sont très tôt présents dans la vision et le discours des peuples avoisinants : de l'Égypte antique, en passant par les sources grecques, latines et arabes, jusqu'à l'abondante documentation française et européenne. Et là, une remarquable continuité se dégage : les Berbères existent bien, dès l'origine et pour tous, comme un peuple unique, bien défini, comme une nation, même si la diversité infinie de leurs subdivisions tribales est également très tôt perçue, par les Égyptiens, par les Grecs, les Romains, les Arabes... De ce point de vue, Ibn Khaldoun offre sans doute l'approche et la formulation la plus saisissante : tout en ayant consacré une œuvre monumentale à l'histoire des Berbères et à leurs innombrables subdivisions et dynasties, il affirme :

« Les Berbères ont toujours été un peuple puissant, redoutable, brave et nombreux : un vrai peuple comme tant d'autres dans ce monde, tels les Arabes,

les Persans, les Grecs et les Romains... » (*Histoire des Berbères*, I, p. 199-200).

Le dernier aspect, le rapport des Berbères à leur propre identité, est crucial; c'est aussi le plus problématique. Si les Berbères existent bien en tant que réalité socio-historique, s'ils existent aussi dans la perception des Autres, il n'est pas sûr qu'ils existent dans leur propre conscience. En tout cas, en tant qu'entité globale et à toutes les époques. Jusqu'à la période contemporaine, on n'a que très peu d'indices, historiques ou culturels, de cette conscience de soi. Les chefs berbères sont toujours les chefs d'une tribu, d'une confédération, d'une région déterminée, quasiment jamais de tous les Berbères; les grandes aventures politiques, les grandes réalisations intellectuelles ou culturelles berbères sont toujours menées au nom de valeurs et références exogènes : christianisme, latinité, islam, nationalismes modernes... Les cas, de toutes époques et de tous lieux, forment une litanie sans fin : de saint Augustin père de l'Eglise à Ibn Tumert l'Almohade, de Massinissa le Numide au Kabyle Abane Ramdane ou au Rifain Abdelkrim...

Tout au long de leur histoire, et jusqu'à la période contemporaine, les Berbères, dès qu'ils se sont aventurés hors de leur quotidien tribal et local, ont presque toujours endossé les habits de l'Autre, le Dominant du moment, sa langue, son projet, son apparence extérieure.

Une homogénéité culturelle et linguistique incontestable, mais une fragmentation politique structurelle qui a interdit la cristallisation de la conscience collective et l'apparition de l'acteur collectif global. C'est sans doute, sur la longue durée, cette contradiction qui explique le caractère inachevé d'une existence, la fragilité d'une identité.

La prise de conscience identitaire : une mutation récente et localisée

En fait, ce n'est que depuis très peu de temps, à peine un siècle pour les plus précoce d'entre eux (les Kabyles), que les Berbères ont commencé à acquérir cette conscience claire d'eux-mêmes, et des éléments qui fondent leur identité collective. Dans cet éveil identitaire, l'impact de l'acculturation française a sans doute été décisif : le cas de la Kabylie le montre bien. Le grand tournant se produit à la fin du XIX^e siècle avec l'apparition dans cette région d'un discours berbère et d'une image de soi de type moderne.

Antérieurement, la conscience communautaire kabyle s'appuyait sur un système de références traditionnelles : un tissu de relations tribales, une éthique liée à une organisation socio-politique "segmentaire", une tradition littéraire très vigoureuse, des pôles symboliques transcendant les clivages tribaux : les confréries et les saints locaux... Au XX^e siècle, la référence essentielle va devenir la langue, secondairement la conscience d'une historicité berbère du Maghreb, dont les racines sont antérieures à l'islam.

Il s'agit indiscutablement d'une retombée directe de la production et de la mise en circulation d'un savoir scientifique sur le Maghreb par l'Université française. La référence permanente à la langue, l'orientation panberbère, la réappropriation de l'histoire préislamique ne peuvent avoir d'autre origine. La recherche française diffuse dans la société un savoir sur le Maghreb de type inconnu jusque-là. Le berbérophone découvre brutalement que l'arabité et l'islamité du Maghreb sont des données historiques, relativement tardives, qu'il existe une histoire préislamique berbère de son pays, que sa langue peut être considérée comme la seule langue autochtone de l'Afrique du Nord, qu'elle est parlée bien au-delà de sa petite région natale, qu'elle a, depuis la plus haute antiquité, son écriture propre...

En fait, la science occidentale ouvre des horizons presque insoupçonnés à

l'intellectuel kabyle en lui apportant une information, des outils d'approche de sa culture, une argumentation et des références nouvelles. Les études berbères valorisent sa langue et son patrimoine en les fondant comme objets d'étude scientifique, les travaux historiques et sociologiques leur donnent la légitimité historique et maghrébine.

Tous ces référents (historiques, culturels, linguistiques) berbères n'étaient pas absolument inconnus de la culture et des savoirs pré-coloniaux, mais ils étaient alors très brumeux : le passé préislamique des Berbères, par exemple, appartenait à une "pré-histoire" mythologique, aux contours très imprécis, et globalement dévalorisée puisqu'elle rappelait que les Berbères n'avaient pas toujours été musulmans et avaient même pu être chrétiens !

Ainsi, avant la colonisation, l'intellectuel kabyle se référait à des groupes tribaux, à des valeurs sociales, à des saints ; après, il se réfère à la *langue*, à l'*histoire ancienne* et à la *berbérité* du Maghreb.

Mais, malgré cette évolution, le processus est loin d'être achevé et irréversible et il est très inégalement avancé selon les groupes berbères. Si les Kabyles expriment massivement depuis plusieurs décennies maintenant leur attachement à leur langue et à leur culture, et leur souhait de les voir reconnues et préservées, il n'en est pas de même dans les autres régions berbérophones. En dehors de la Kabylie, il n'y a pas, pour l'instant, de mouvement de revendication identitaire significatif, du moins il ne dépasse pas le cercle de petites élites militantes, associatives ou politiques, parfois très actives comme dans le Rif en dans le domaine chleuh au Maroc, mais à l'ancrage social problématique.

Face au lent mouvement historique d'arabisation linguistique, face aux processus d'intégration nationale, face aux dynamiques régionales et internationales d'uniformisation socioculturelle, la pérennité de l'identité berbère ne paraît donc pas encore pleinement assurée.

BIBLIOGRAPHIE

Algérie. Quelle identité ?, Actes du séminaire de Yakouren, Paris, Imedyazen, août 1980-1981.

BERQUE J., *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, 1962.

CAMPS G., *Massinissa ou les débuts de l'histoire*, Alger, 1961

CAMPS G., *Berbères. Aux marges de l'histoire*, Toulouse, Éditions des Hespérides, 1980. Réédition sous le titre : *Berbères. Mémoire et identité*, Paris, Éditions Errances, 1987.

CAMPS G., L'origine des Berbères, *Islam, Société et communauté. Anthropologie du Maghreb*, Paris, CNRS (CRESM), 1981, p. 9-33.

CAMPS G., Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe, *ROMM*, 35, Édisud, Aix-en-Provence, 1983, p. 7-24.

CARLIER O., La production sociale de l'image de soi. Note sur la "crise berbériste" de 1949, *AAN*, XXIII, 1984-1986.

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984.

CHAKER S., *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989/1998.

CLAUDOT-HAWAD H., *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Édisud, Aix-en-Provence, 1993.

CLAUDOT-HAWAD H., *Le politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence, IREMAM (Les Cahiers de l'IREMAM, n° 4), 1993.

CLAUDOT-HAWAD, H., *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes...*, Aix-en-Provence, IREMAM (Les Cahiers de l'IREMAM, n° 7/8). 1996.

DÉJEUX J., *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie*, Université de Turku, 1983.

GALAND L., La langue berbère existe-t-elle ? *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, Geuthner, 1985.

GELLNER E. / MICAUD CH., *Arabs and Berbers : from tribe to nation in North Africa*, London, Duckworth, 1973.

GRANDGUILLAUME G., *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

HARBI M., Nationalisme algérien et identité berbère, *Peuples méditerranéens*, 11, 1980.

LACOSTE Y. et C., La revendication culturelle des Berbères de Grande Kabylie, *Le Monde diplomatique*, décembre 1980.

LACOSTE Y., *Unité et diversité du Tiers-Monde*, Paris, Maspero (notamment vol. 3, p. 113-181), 1980.

MORIZOT J., *Les Kabyles : propos d'un témoin*, Paris, CHEAM, 1985.

OUERDANE A., *La question berbère dans le mouvement national algérien*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1990, 254 p.

REDJALA M., Remarques sur les problèmes linguistiques en Algérie (+ note annexe, Groupe d'études berbères de Paris-VIII), *L'homme et la société*, 28, 1973.

REDJALA M., Spécificité culturelle et unité politique, *Les Temps modernes*, 1973, n° 323 bis.

ROMM, "Berbères : une identité en construction", dirigé par S. Chaker, Aix-en-Provence, 1987, n° 44.

ROBERTS H., Towards an Understanding of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, *The Maghreb review*, 5 (5-6), 1980.

ROBERTS H., The unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, *Government and opposition*, 17/3, 1982.

ROBERTS H., The Economics of Berberism : the Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, *Government and opposition*, 19, 1983.

S. CHAKER

Identité (*temusa*) chez les Berbères du Sud (Touaregs)

Entre les Berbères du Nord (*Imazighen*) et les Berbères du Sud (*Imajaghen*, *Imuhagh*, *Imushagh*), la conscience et l'affirmation de l'identité comme « perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques qui les définissent comme êtres humains » (Taylor) s'appuient sur des critères qui apparaissent assez divergents.

Alors que les premiers concentrent l'essentiel de leurs revendications identitaires sur le terrain de la culture, les seconds depuis plus d'un siècle l'ancrent clairement dans le domaine du politique. Si les uns réclament le droit d'être différents sur le plan linguistique et culturel, les autres luttent d'abord pour le droit de vivre comme ils l'entendent sur leur territoire qu'ils estiment colonisés et annexés sans leur consentement par les pouvoirs d'Etat. Tandis que dans le Nord, depuis l'occupation française, le processus d'intégration à la logique, aux catégories et à la culture politiques étatiques, est engagé depuis longtemps, les Touaregs sont restés aux marges du système et offrent encore une forte résistance à cet ordre imposé de l'extérieur qui les prive de leurs moyens de subsistance, condamne leur mode de vie nomade et leur organisation sociale, restreint leur liberté de mouvement, en somme les empêche d'exister et d'être ce qu'ils souhaitent être. Chez les Touaregs, l'éclatement territorial est un fait récent qui remonte seulement aux indépendances africaines dans les années 1960. La continuité territoriale est encore très présente dans les mémoires et les pratiques. C'est pourquoi l'un des points essentiels de la revendication identitaire est

« d'ordre territorial et elle a pour enjeu un mode de vie : le nomadisme » (Abrous et Claudot-Hawad 2001). Aussi, d'un point de vue touareg, l'identité apparaît étroitement liée aux conditions élémentaires qui permettent la vie dans les espaces désertiques où ils habitent avec les moyens existants, c'est-à-dire notamment la mobilité et la libre circulation des hommes, des biens et des idées qui tissent les réseaux indispensables à l'existence dans un environnement aussi hostile. Dans cette optique, accepter le morcellement de la société et de son territoire par les frontières et la gestion des Etats correspond à renoncer à son identité¹.

Ces positionnements différents traduisent une disparité dans les rapports que ces communautés entretiennent avec les nouvelles hégémonies. Il est peu surprenant que ce soit précisément les parties les plus acculturées de la population berbère – ayant connu en particulier l'émigration vers l'Europe, la scolarisation précoce ou encore la promotion dans les organes du pouvoir – qui aient assimilé la logique de l'Etat centralisé et n'aient en quelque sorte plus que la culture et la langue à revendiquer. Quitte d'ailleurs à les réinventer (la création des neo-tifinagh en est une illustration) ou à les revivifier par des emprunts massifs aux sociétés berbérophones moins déstructurées, en se réappropriant, à plus ou moins bon escient, des pans entiers d'un vocabulaire disparu – y compris certaines appellations “identitaires” –, disparition correspondant à l'impossibilité d'exister et donc de se nommer comme être collectif dans les ordres politiques qui se sont mis en place². La production d'un discours “berbériste” moderne s'inscrit paradoxalement dans ce contexte de perte d'identité, de disparition des repères structurants anciens, de difficulté à gérer ses racines et du mal-être qui en résulte, conduisant à une recomposition des référents identitaires et des appartennances qu'ils impliquent. Notons cependant le clivage existant entre la population de base dont les réactions s'inscrivent souvent clairement dans le champ du politique et les “élites” politiques qui se cantonnent au culturel.

Par contraste, dans le monde touareg, la culture, la langue, l'écriture *tifinagh*, l'histoire, demeurent pour l'instant des champs vivants et même particulièrement vivaces et productifs. La lutte identitaire passe ici non seulement par la remise en cause d'une hégémonie ressentie d'abord comme politique, mais surtout par celle du modèle dans lequel elle s'exerce, par le rejet des cadres politiques, territoriaux, administratifs, économiques et sociaux imposés, jugés non légitimes et refusés comme tels.

Le débat ne porte pas sur la présence ou l'absence d'une conscience identitaire comme cela a pu être le cas dans le Nord où les Berbères ont joué un rôle actif dans la construction des Etats actuels et s'identifient souvent à eux. Sur ce plan, il y a moins de doute d'un point de vue touareg, même si depuis la colonisation, les reformulations identitaires marquent un rétrécissement certain des champs de référence. Par contre, la question qui demeure centrale, quelles que soient les réponses stratégiques variées qui lui sont apportées³, concerne les droits politiques et territoriaux, l'unité à préserver en dépit des pressions, l'organisation de la lutte, les moyens à adopter pour résister, l'efficacité des outils à utiliser pour contrer un système qui broie, la manière d'affronter et de maîtriser l'adversaire.

Les liens avec le reste du monde berbérophone ont connu des orientations diverses. Des relations anciennes et intenses nouées le long des axes du commerce trans-saharien existaient, notamment à l'ouest avec les Chleuh de l'anti-Atlas et le Tafilalt, à l'est avec le Djebel Nefoussa, au nord avec le Touat, le Gourara, le Mzab... Beaucoup plus récents et sporadiques sont les contacts établis dans les années 1970 avec des travailleurs kabyles et chaoui, et plus tard avec quelques représentants kabyles des mouvances identitaires berbères. Si dans ce domaine, le réseau des associations berbères du Nord a pu apparaître comme un espoir



Guerrier et jardinier touaregs de l'Ahaggar
(photo M. Gast)

d'ouverture et un renfort, il a été considéré, après la crise des années 1990 et le soulèvement armé, davantage comme un contre modèle, un exemple à ne pas suivre : les interventions de certains mouvements associatifs sur la scène politico-humanitaire ont en effet souvent été perçues comme le résultat conformiste et "bien-pensant" de l'intégration au système, reprenant tous les poncifs élaborés à la période coloniale au sujet des Touaregs (Henry, 1996). Le principal reproche fait à leur encontre tient à une absence d'autonomie de pensée qui empêche d'imaginer des projets alternatifs de société, en réduisant l'espace identitaire berbère à des manifestations folklorisantes. C'est en ce sens que l'on peut dire que le dialogue entre les berbérophones du Nord et ceux du Sud ne s'est pour l'instant pas vraiment instauré et a conduit à plusieurs malentendus.

En touareg, la notion d'identité s'exprime par le terme *temusa*, de la racine MS qui signifie "être". Cette catégorie renvoie à l'identité et à la personnalité collective ou individuelle. Dans l'interprétation dynamique et interactive qu'en fournit la pensée nomade, l'identité n'apparaît ni statique ni achevée une fois pour toute (Hawad 1993, Claudot-Hawad 1996a). De la même manière que l'univers et tous les éléments qui le composent, l'identité est perçue comme un processus en mouvement, engagé dans une trajectoire qui croise celle de l'altérité, c'est-à-dire du monde inconnu et non-domestiqué (*essuf*). Elle apparaît comme le résultat d'un syncrétisme, produit d'une rencontre maîtrisée et enrichissante avec le monde extérieur. Hawad (1993) exprime cette conception en ces termes : « Que ce soit dans les parcours saisonniers ou journaliers qu'ils accomplissent, ou dans leurs pérégrinations initiatiques, ou encore dans tout espace physique ou mental où ils évoluent, les Touaregs se ressentent constamment en marche et, dans leur progression, ils investissent cette succession d'identités, étape après étape. Le cycle des identités sociales est composé de cinq étapes qui permettent d'incarner et de représenter une communauté de plus en plus vaste, de l'unité familiale la plus restreinte, à l'espace social large que représente la société tout entière : *temust*. Populairement, les deux termes de *temusa* et de *temust* sont souvent confondus ».

Ainsi, d'un point de vue touareg, "l'identité" se compose d'un emboîtement d'identités successives, chacune étant associée à une étape où l'individu est capable de s'orienter et d'engager le dialogue avec l'autre monde, celui de l'altérité. Pour atteindre l'accomplissement, il faut parcourir tout le cycle, endosser la superposition d'identités sociales de la plus étroite (la famille proche) jusqu'à l'ensemble le plus large (la société tout entière). A l'échelle collective et dans le temps long, le but poursuivi est de franchir les divers échelons statutaires jusqu'à l'anoblissement. Lorsque ce cycle est achevé, l'individu est affranchi de la quête des identités sociales et désormais se trouve capable de les assumer et de représenter sa société tout entière face à l'extérieur. C'est alors qu'intervient la notion de *temujagha*, étape avancée du parcours, idéal qui enveloppe toutes les identités sociales touarègues, même si, d'un point de vue philosophique, on considère que le voyage n'en est encore qu'au premier pas de l'itinéraire qui mène à la fusion avec le cosmos (le cycle suivant défrichant le monde de l'invisible).

Temujagha, que l'on pourrait traduire par "humanité" ou "targuité", désigne le fait de se comporter en homme accompli d'un point de vue touareg, c'est-à-dire en *amajagh*, selon l'idéal prôné par la société touarègue, valorisant toutes les qualités morales de courage, générosité, grandeur d'âme, indépendance d'esprit... Celui qui a de la *temujagha* «ne se soumet pas» (*wer iseleg*) ou "n'apprend pas" (*wer illemed*), dans le sens où il est apte à définir lui-même ses valeurs et son orientation sans s'appuyer sur un modèle pré-établi dont il n'est pas le concepteur actif. Le terme connote la noblesse, pas seulement en tant que catégorie sociale, mais comme un trait de caractère, d'aspect ou de comportement qui caractérise l'homme "civilisé" ou l'homme libre, c'est-à-dire capable de tracer sa route en toute indépendance : il dénote l'excellence et s'applique à tout ce qui est éminent et l'emporte en qualité. Tout homme, quelle que soit son extraction, est en quête de la *temujagha* et peut l'atteindre (voir *imajaghen*, *imuhagh*, *imu-shagh*, in *Encyclopédie berbère*)

Ceux qui parviennent à cette étape deviennent des acteurs dans la construction de « l'identité » qui est vue comme une arme avec laquelle on pénètre sur le champ de combat. Ceux-là participent au tissage de la trame identitaire, la modèlent et la soumettent constamment à l'épreuve pour encore l'élargir, à travers des joutes et des défis lancés à leurs pairs. Objet d'une conquête laborieuse et infinie, la *temujagha* se gagne et peut se perdre à nouveau, tandis que l'identité *temusa* est un acquis qui ne s'évapore que dans les cas extrêmes de métamorphoses de la personnalité (folie, troubles mentaux) ou de destruction physique de la société (Hawad 1993).

Accompagnant les transformations de l'ordre politique au Sahara, de nouveaux paradigmes de construction de soi (Hawad 1999) et d'appartenance sociale se sont mis en œuvre, sans totalement supplanter les anciens référents.

Au début du xx^e siècle, lors de l'offensive coloniale, la défense de la communauté et l'organisation de la résistance armée impliquaient la société touarègue avec ses protectorats, dans leur globalité. Cet ensemble socio-politique, appelé dans l'Aïr *temust n Imajaghen*, est présenté dans les récits historiques comme un tout organique nommé par des termes métaphoriques explicites : le corps (*taghasa*) constitué de cinq membres interdépendants ou encore la tente (*éhen*) bâtie sur les cinq "piliers" principaux, qui symbolisent les grands pôles politiques de l'Ajjer, de l'Aïr, de l'Ahaggar, de la Tademekkat et de la Tagaraygarayt (Clau-dot-Hawad 1990). L'identité collective s'énonce alors dans ce cadre, définie par des critères de nature politique, sociale et culturelle. La destruction des structures politiques du monde touareg, c'est-à-dire la suppression des instances qui permettaient l'articulation des différentes unités sociales au sein de la commu-

nauté élargie (Claudot-Hawad 1990, 1993, 1998 ; Walentowitz, 1998), a conduit à une véritable tribalisation de cet ensemble, découpé par le pouvoir colonial en une multitude d'unités indépendantes. Le cadre tribal sera la catégorie classificatoire incontournable de l'administration étatique coloniale et post-coloniale. S'y juxtapose, dans les années 1960, des limites d'un nouveau type, celles des micro-Etats saharo-sahéliens nés de la "décolonisation" de l'Afrique. Le monde touareg est alors réparti entre l'Algérie, la Libye, le Niger, le Mali et l'ancienne Haute Volta (Burkina Faso), frontières entérinant le processus de fission et d'effondrement de leur espace non seulement politique et territorial, mais social et culturel. C'est pourquoi les mouvements de résistance qui se sont manifestés à chaque palier de cette dissolution ont exprimé en premier lieu des revendications politiques et territoriales. A ce processus de segmentation correspondent des réactions de repli et de rétraction identitaires (voir à ce sujet HCH, 1993).

Au début du siècle, le terme de *temust n imajaghen* renvoyait à l'ensemble touareg, nettement perçu dans sa dimension politique ; aujourd'hui, cette notion d'identité collective, si elle continue d'avoir une efficience en particulier dans les anciens milieux dirigeants, a subi, notamment chez les scolarisés et chez les jeunes générations qui ont connu l'exode, une érosion évidente. Certains appellent ce phénomène le "retrécissement des horizons" (Ghayshena welet Akedima). Dans les nouveaux paradigmes des Etats modernes de l'Afrique, calqués sur le modèle jacobin de l'Etat-nation-territoire, l'expression de toute identité communautaire est combattue, à plus forte raison lorsque cette identité est supranationale. Les seules appartenances collectives tolérées dans ce cadre – hors la "nationalité" algérienne, libyenne, nigérienne, malienne, burkinabé, dont le caractère exclusif rend l'application absurde dans la plupart des familles touarègues à cheval entre plusieurs frontières –, ne peuvent concerner que le micro local, c'est-à-dire le campement ou la fraction de tribu. De l'ancienne identité touarègue, n'est reconnu comme trait partagé que la langue et à la rigueur la culture, déterminant un ensemble plus inoffensif sur le plan politique. C'est dans ce contexte étatique de contrôle politique et idéologique d'une minorité supranationale remuante et inquiétante, qu'a été promue l'appellation de *Kel tamashaq*, les "touarégophones" (appliquée d'ailleurs indifféremment aux locuteurs de la *tamashaq*, de la *tamajaq* ou de la *tamahaq*) comme unique et exclusive dénomination collective des Touaregs. Par contre, les appellations identitaires telles qu'*Imajaghen*, *Imuhagh*, *Imushagh*, ont été énergiquement niées, combattues et bannies du langage "politiquement correct", dans la mesure où elles laissaient supposer l'existence d'une communauté d'un autre type (politique et social), autrement dit d'un peuple dont les revendications relevaient du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Pour instaurer des frontières et des ruptures au sein de cette gênante conscience communautaire, divers registres théoriques comme la raciologie, la lutte des classes, l'évolutionnisme... ont par ailleurs été mobilisées dans le cadre des Etats : des oppositions de "nature" ont été promulguées et attisées par les autorités, notamment après le soulèvement armé touareg de 1990, entre blancs et noirs, hommes libres et esclaves, nobles et tributaires, nomades d'un autre âge et sédentaires évolués, féodaux et démocrates, etc... Des mouvements et des associations concrétisant ces idéologies discriminatoires ont du reste été créés dans les années 1993 et soutenus par les Etats aux prises avec le "problème touareg" (comme Timidria au Niger et Gandakoy au Mali, subventionnés également par les mouvements negro-africanistes américains et encouragés par des experts liés à la coopération française).

Jusqu'à présent, on constate que les concessions faites par une part de la société touarègue aux Etats (dans les négociations de paix par exemple) et le

renoncement à leur identité politique n'ont pas vraiment abouti à une reconnaissance des Touaregs comme acteurs politiques ou sociaux à part entière, et ceci ni dans les Etats ni dans leur propre société (Abrous, 1990, 1993).

Les autres pans du monde touareg ne semblent percevoir leur continuité aujourd’hui qu’à travers ceux qui savent “passer entre les mailles du filet”, “se faufiler à travers les trames sans prendre la couleur d’aucune”, en somme se frayer un chemin dans les marges (Claudot-Hawad et Hawad eds. 1996). Leur survie ne leur paraît possible qu’à la condition d’imaginer des modèles alternatifs pour contourner le système établi et inventer des solutions inédites qui permettront de réparer la déchirure et de “raccorder les déserts”.

NOTES

1. Voir Abrous 1990, 1993 ; Claudot-Hawad 1990, 1993a, 1996b ; Hawad 1990, 1993, 1998 ; Claudot-Hawad et Hawad 1996a, 1996b.
2. Sur le processus de négation de l’identité berbère ou amazigh dans les Etats nord-africains et africains modernes, voir Abrous et Claudot-Hawad, 2001.
3. Voir à ce sujet Claudot-Hawad et Hawad (eds), 1996

BIBLIOGRAPHIE

ABROUS D., Le prix de la survie ou le deuil d’un passé, *REMMM* n° 57, 163-181, 1990.
 ABROUS D., Touaregs de l’Azawad, tamurt ou comment négocier son identité, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 4, Aix-en-Provence, 1993.

ABROUS D., *Temust entre les fronts ou les contours brisés de la “targuité”*, *Ethnies* 20-21, Paris, 1996a, 217-239.

ABROUS D., *Temust : regards croisés*, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996b.

ABROUS D., Claudot-Hawad H., Imazighen du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 1999, CNRS éditions.

AG ATAHER INSAR M. A., La scolarisation moderne comme stratégie de résistance, *REMMM* n° 57, 91-97, 1990.

AG ATAHER INSAR M. A., Les Touaregs, nageurs de l’infini, *Ethnies* 20-21, Paris, 1996.

AG ESHIM A., À ceux qui ont faussé notre destinée, *Ethnies*, 20-21, Paris, 1996.

BELLIL R. et BADI D., Évolution de la relation entre Kel Ahaggar et Kel Adagh, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 4, 95-110, 1993.

BROCK L., Histoire, tradition orale et résistance : la révolte de 1917 chez les Kel Denneg, *REMMM* n° 57, 49-76, 1990.

CANUT C. et ISKROVA I., Langues et identités en question, Le cas des Touaregs en milieu urbain (Bamako, Kidal), *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996.

BADI D., L’enseignement de la langue touarègue en Ahaggar et en Ajjer, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence.

BELALIMAT N., Le rapport à l’histoire dans les chants de lutte de la résistance touarègue contemporaine, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996.

CAMEL F., Les relations Touaregs/sédentaires à travers le regard du colonisateur français, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996.

CAMEL F., La construction coloniale d’une élite touarègue, *Nomadic Peoples* 1998 (II, 1-2), 1999, 63-75.

CLAUDOT-HAWAD H., Honneur et politique, Les choix stratégiques de Touaregs pendant la colonisation française, *REMMM* n° 57, 11-48, 1990.

CLAUDOT-HAWAD H., La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique chez les Touaregs, *Les Cahiers de l’IREMAM* n° 4, Aix-en-Provence, 1993a.

CLAUDOT-HAWAD H., *Les Touaregs, Portrait en fragments*, Édisud, Aix-en-Provence, 1993b, 204 p.

CLAUDOT-HAWAD H., Histoire d'un enjeu politique. La vision évolutionniste des événements touaregs, 1990-1992, *Politique africaine* n° 46, 1993c, 143-149.

CLAUDOT-HAWAD H., Touaregs : l'identité en marche, *Études et documents berbères*, n° 14, Paris (republié dans *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8 sous le titre : Identité et altérité d'un point de vue touareg. Éléments pour un débat), 1996a.

CLAUDOT-HAWAD H., La fragmentation touarègue ou le prix de la paix, *Ethnies* 20-21, Paris, 1996b, 37-52.

CLAUDOT-HAWAD H., 1999, La hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue pré-coloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anti-coloniale et après la défaite, *Nomadic Peoples* 1998, vol. II. Berghahn Éditions).

CLAUDOT-HAWAD H. et HAWAD, La conquête du "vide" ou la nécessité d'être nomade, REMMM n° 41-42, Aix-en-Provence, Édisud, 1986, p. 397-412.

CLAUDOT-HAWAD H. et HAWAD, Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, in Gast (éd.), *Hériter en pays musulman*, CNRS, Paris, 1987, p. 129-154.

CLAUDOT-HAWAD H. et HAWAD, *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Ethnies 20-21, Paris, 1996a, 253 p.

CLAUDOT-HAWAD H. et HAWAD, *Tourne-tête, le pays déchiqueté. Anthologie des chants et poèmes touaregs de résistance de 1980 à 1995*, Amara éditions, 1996b, 79 p.

Collectif (sous la direction d'H. CLAUDOT-HAWAD), *Touaregs : Exil et résistance*, REMMM n° 57, Édisud, Aix-en-Provence, 1990.

Collectif (sous la direction d'H. CLAUDOT-HAWAD), *Le politique dans l'histoire touarègue*, *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 4, 1993a.

Collectif (sous la direction d'H. CLAUDOT-HAWAD), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Les Cahiers de l'IREMAM n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996b.

Collectif (sous la direction d'H. CLAUDOT-HAWAD, et P. Bonte), *Savoirs et pouvoirs au Sahara, Formation et transformation des élites du monde nomade chez les Touaregs et les Maures*, *Nomadic Peoples* 1998 (II, 1-2), Berghahn Éditions, U.K. 1999, 303 p.

Collectif (sous la direction d'H. CLAUDOT-HAWAD), *Élites du monde nomade touareg et maure* (réédition partielle des articles parus dans l'ouvrage précédent), *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 13-14, Édisud, Aix-en-Provence, 2000.

FIGUEIREDO C., Identité et concitoyenneté. La réélaboration des relations entre hommes et femmes aux marges de la société Kel Adagh (Mali), *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996, 113-135.

HAWAD, La teshumara, antidote de l'État, REMMM n° 57, Édisud, Aix-en-Provence, 1990, 123-140.

HAWAD, Hachis touareg pour diner officiel, *Libération*, Paris, 12 janvier 1993a.

HAWAD, Une identité dans le sillage de l'infini, *Les lettres françaises*, Paris, 1993b.

HAWAD, Buveurs de braises, éd. MEET, Saint-Nazaire, 1995, 159 p.

HAWAD, Inventer nous-mêmes notre futur, *Ethnies* n° 20-21, Paris, 1996, 168-180.

HAWAD, *Le coude grinçant de l'anarchie*, éd. Paris-Méditerranée, Paris, 1998, 127 p.

HAWAD, L'élite que nous avons voulu raccommoder sur les cendres... après la création des États africains. *Nomadic Peoples* II (1-2) 1998, Berghahn Éditions, 1999, 84-102.

HENRY J.-R., Les Touaregs des Français, *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996.

TAYLOR C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994, 143 p.

WALENTOWITZ S., De la graine à l'enfant nommé. Venir au monde chez les Touaregs Kel Eghlal, *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8, Édisud, Aix-en-Provence, 1996.

WALENTOWITZ S., L'ignorance des *ineshiman* de la Tagaraygarayt par le pouvoir colonial, *Nomadic Peoples* 1998 (II. 1-2), 1999, 39-64.

WELET ELGHELAS K., Ma maison est ma nation qui est la maison du monde entier, *Ethnies* 20-21, Paris, 1996.

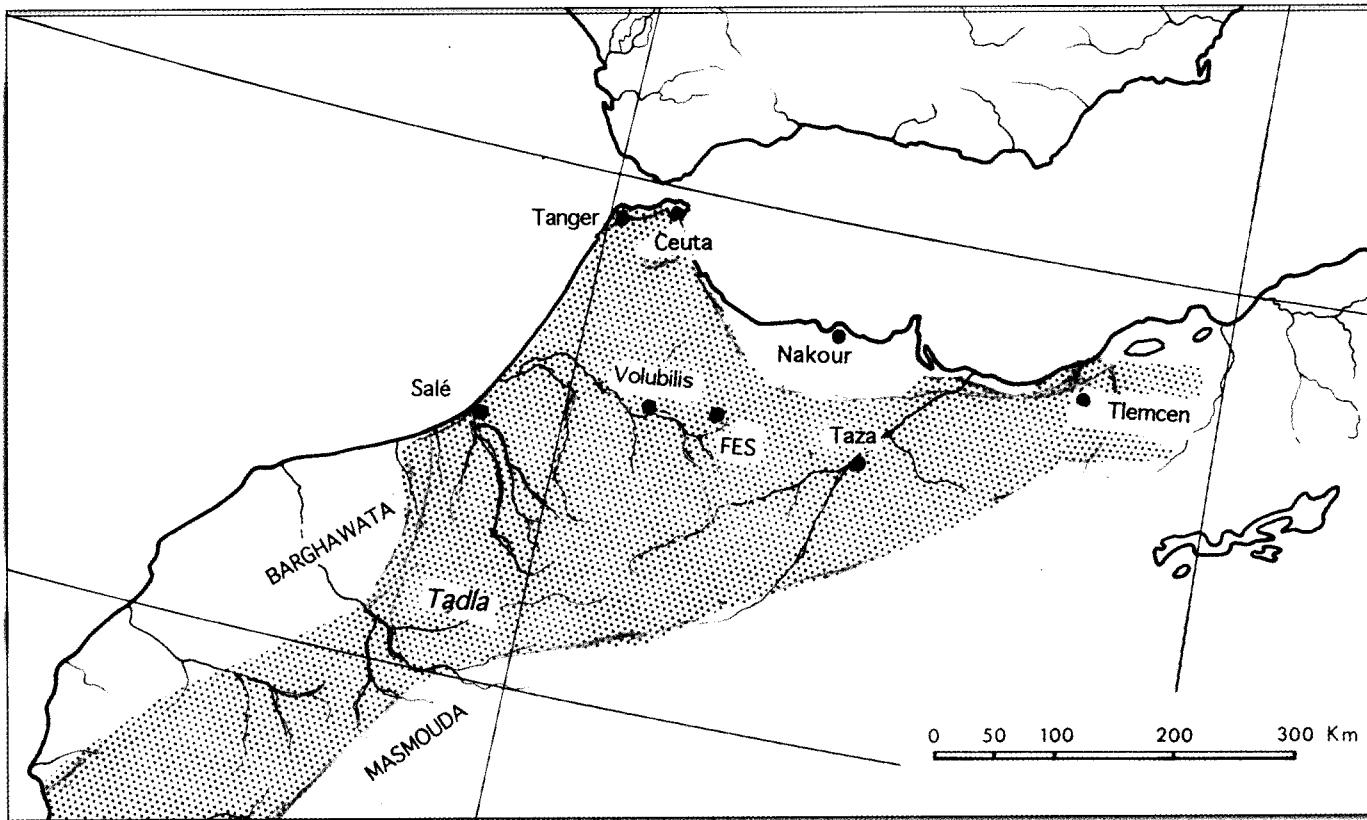
I 20. IDRIS I^{er} (788-791)

Descendant du Prophète, par Ali, Idris ben Abdallah eut une vie agitée et fut l'ancêtre d'une dynastie chérifienne implantée dans le Maghreb extrême, tandis que les Aghlabites étaient maîtres de l'Ifriqiya et que les Rostémides réignaient sur le Maghreb central. Ce n'était pas la première fois que l'Afrique du Nord se trouvait tronçonnée en trois embryons d'État. La province d'Africa des Romains correspondait à peu près à l'Ifriqiya des Arabes, la Maurétanie césarienne s'identifie au Maghreb central, tandis que la Maurétanie tingitane correspond au Maghreb *el-aqqa*, l'Extrême Occident du monde musulman. Ces trois provinces romaines devaient leur découpage à un découpage antérieur de la Berbérie en royaumes massyle, masaeyle et maure.

Le cas d'Idris I^{er} présente toutefois un aspect particulier : cet Oriental, cet Arabe, ne disposait au début de sa carrière daucun concours des Berbères ; c'est en réfugié sans ressources, accompagné de son fidèle Rachid, qu'il atteint Tanger en 780 après avoir traversé le Hédjas, l'Égypte, et l'Afrique du Nord. Il est probable que l'Alide sut faire valoir auprès des Berbères gagnés au kharédjisme* ses qualités de chérif et qu'il sut jouer de la violente hostilité que kharédjites et chiites portaient à l'égard des sunnites que protégeaient les Aghlabites et leur maître, le calife de Bagdad.

Arrivé à Tanger, Idris était aux portes du califat des Omeyyades d'Espagne dont les origines étaient fort semblables à ses propres aventures. Omeyyades et Alides avaient le même ennemi, le calife abbasside qui ne pouvait compter que sur la fidélité des gouverneurs aghlabites de Kairouan. Entre le Maghreb extrême et les territoires ifriqiyyens, le royaume des Rostémides issus des révoltes kharédjites du siècle précédent constituait un écran suffisamment protecteur pour le futur royaume idrisside. La quasi-totalité du Maghreb central, le sud de l'Ifriqiya et le pays Nefoussa d'obédience kharédjite reconnaissaient la suzeraineté de l'imam Rostem, un Perse qui était, d'après ses partisans, lui aussi chérif. Comme leurs contemporains idrissides, les Rostémides créèrent leur capitale en fondant la ville de Tahert qui, jusqu'à la fin de la dynastie kharédjite, leur demeura fidèle. Dans cette ville austère, les mœurs et la vie commerciale obéissaient aux règles très strictes de l'ibadisme.

Tanger ne convenait guère aux projets d'Idris. Il revint chez les Awreba qui occupaient la région de Volubilis et le massif du Zerhoun. Cette tribu berbère l'avait très bien accueilli et il fut entouré et choyé comme doit l'être un descendant du Prophète. Idris s'établit donc à Walila sur l'emplacement de Volubilis. Contrairement à ce que pensaient les premiers historiens du Maroc, Volubilis n'étaient pas encore un champ de ruines. Si la vie municipale s'était réduite, l'activité économique avait permis le maintien d'une vie citadine déjà en partie ruralisée comme le prouvent les très nombreuses huileries mises au jour lors des dernières fouilles. On en compte plus de cinquante dans les différents quartiers de la ville. Les travaux récents ont permis de corriger la vision pessimiste suggérée par les ruines. Bien que Walila fût plus étendue qu'on ne le pensait, Idriss chercha un nouvel emplacement pour y édifier la capitale dont il rêvait, une ville majeure qui serait le pendant occidental de Kairouan. Ce fut Fès* dont on attribua longtemps la fondation à son fils Idris II. Le progrès des connaissances permet aujourd'hui de reconstituer les différentes étapes de la construction de la ville. La fondation de 789 se serait faite sur l'emplacement de l'actuel quartier des Andalous ; une palissade isola le camp qui occupait la partie orientale de Madina Fas. Un atelier monétaire faisant connaître ce nom fonctionnait dès 801.



Le Royaume idrisside à la mort d'Idris II

Idris I^{er}, fort de l'indéfectible alliance des Awreba, aurait rapidement, selon Ibn Khaldoun, pris le commandement d'une coalition de tribus localisées dans le nord du Maroc. Outre les Awreba*, qui constituaient le noyau central, les différentes sources citent les Zwawa*, les Zouagha, les Sedrata, les Ghiata*, les Nefza, les Miknasa*...

De cette coalition tribale, Idris I^{er} sut constituer un embryon d'État qui s'étendit largement vers le sud, l'ouest et l'est. Au sud du territoire initial, le domaine idrisside couvrit une part importante du Tamesna. D'autres campagnes entraînèrent la soumission de Chella à l'ouest et de Taza à l'est. Encore plus heureuse fut l'expédition contre Tlemcen, dont les Magraoua s'étaient emparés quelques années plus tôt (786), mettant fin au royaume des Beni Ifren. Ce nouveau domaine ne fut pas intégré au royaume idrisside, mais il en devint une sorte de boulevard confié à l'Idrisside Soleiman qui, selon les auteurs, serait soit un neveu soit un cousin, soit même un frère d'Idris I^{er}.

La politique religieuse d'Idris demeure assez mystérieuse : si dans les siècles suivants, lui et ses premiers successeurs furent comptés parmi les champions de l'orthodoxie sunnite, il n'en demeure pas moins qu'après avoir bénéficié de concours chiites lors de son départ d'Orient, il fut unanimement qualifié de motazilite par les auteurs orthodoxes.

Idriss I^{er} ne devait guère profiter de ses conquêtes. Le calife Haroun al Rachid, inquiet des progrès réalisés par Idris dans le lointain Maghreb, décida de le supprimer. L'arrêter et le faire juger à Bagdad paraissait trop risqué. Une grappe de raisin, préalablement empoisonnée, offerte par un préteur réfugié mit fin aux projets du fondateur de la dynastie idrisside.

BIBLIOGRAPHIE : (voir Idris II)

E.B.

I 21 IDRIS II (791-828)

La disparition d'Idris I^{er} parut d'autant plus grave qu'il ne laissait pas de successeur direct. L'avenir de la dynastie ne reposait plus que sur l'existence précaire de l'enfant que portait Kanza, l'une des femmes berbères d'Idris. Deux mois après la mort d'Idris I^{er}, Kanza mettait au monde un enfant de sexe masculin qui reçut le même prénom que son père, Idris II, et fut le véritable organisateur du premier royaume chérifien du Maroc. En attendant, l'enfant fut confié au fidèle Rachid qui fut assassiné sur ordre du gouverneur aghlabite, Ibrahim ben Aghlab. Il s'ensuivit une période troublée au cours de laquelle Berbères et Arabes se disputaient le pouvoir. Afin d'éviter de nouvelles intrigues, le jeune imam âgé de onze ans fut solennellement proclamé dans la mosquée de Walila où il reçut le serment d'allégeance des principaux chefs berbères.

À dix-huit ans, Idris II se sentit assez puissant pour faire exécuter le cheikh awreba Ishak ben Muhammad, qui avait fait la fortune des Alides depuis l'arrivée d'Idris I^{er} à Walila en 786. Deux autres actions marquèrent le début du règne :

- il réunit à nouveau les chefs de tribu berbères et leur demanda de renouveler leur serment de fidélité ;
- il décida de bâtir une ville qui serait la capitale de son royaume.

C'est en 809 qu'il fonda, en face de Medina Fas, la ville d'Idris I^{er}, sa propre capitale qu'il nomma Al-Aliya (*la Haute*). Elle était entourée d'un rempart et possédait un hôtel des monnaies dans la résidence d'Idris II. C'est dans cette ville

3636 / *Idrisi*

nouvelle que s'établirent de préférence les familles arabes venues, à l'appel d'Idris, d'al-Andalus et de Tunis.

En 814, un événement important modifia la composante démographique des deux cités : huit cents familles andalouses, chassées de Cordoue à la suite d'une rébellion contre Al-Hakam I^{er}, s'établirent dans la ville d'Idris I^{er} qui fut entourée de rempart comme l'était déjà Al-Aliya. Ainsi, en ce début du IX^e siècle, Fès était une ville double qui donnait une image assez exacte de la politique d'Idris II. Tout au long de son règne, il s'efforça de maintenir un équilibre précaire entre les différents apports ethniques et culturels ; après avoir accueilli les Andalous, il ouvrit les portes d'Al-Aliya à de nombreuses familles kairouanaises. En même temps, il se rapprochait des Berbères qu'il avait écartés du pouvoir au début de son règne.

Sur le plan militaire, Idris II poursuivit la politique d'annexion de son père, étendant toujours plus loin les limites de son royaume. Une des plus fameuses des expéditions conduites par Idris II fut celle de 812-813 chez les Masmouda, qui aboutit à la prise de Nfis. L'année suivante, il contraint à la soumission Mohammed ben Khazer, chef des Zénètes de la région de Tlemcen. Un royaume agrandi, équilibré dans ses composantes culturelles et ethniques, tel était ce premier État chrétien à la mort d'Idris II en 828.

BIBLIOGRAPHIE

Al -Bakri, *Kitab al Masalik*
Basset R., "Idris I^{er}", *Encyclopédie de l'Islam*, E. I, p. 478
Fournel E.J., *Les Berbères*
Gautier E.F., *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1964
Ibn Abi Zar, *Rawd al Kirtas*
Ibn Idari, *Bayan al-Mughrib*
Ibn Khaldoun, *Kitab al-Ibar*
Julien Ch.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. II, Paris, Payot, 1952
Marçais G., *La Berbérie et l'Orient musulman au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1946
Terrasse H., *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca, 1949

AUTEUR ?

I22. IDRISI

Le plus célèbre des géographes arabes d'Occident, al-Idrisi, dit aussi al-Siculi en raison de sa participation à la cour des rois normands Roger II et Guillaume I^{er} de Sicile. Son origine chrétienne et son appartenance à l'une des branches de la famille idrisside n'ont jamais été mis en doute. Ses ancêtres étaient passés d'Afrique en al-Andalus, mais il semble bien qu'il naquit à Ceuta aux environs de 1100. La date de sa mort n'est pas connue avec plus de précision, elle serait survenue à Cordoue vers 1165. On sait aussi qu'il se rendit en Asie mineure avant de se fixer en Sicile.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages qui contribuèrent à une renommée qui fut considérable. On lui doit un traité très savant sur les drogues, mais son œuvre majeure est celle qui lui assura l'amitié et la protection de Roger II ; il s'agit d'un ouvrage géographique à tendance encyclopédique, dont le titre traduit de l'arabe est le suivant : *Livre de divertissement de celui qui désire parcourir le monde*. Cette œuvre considérable, pour laquelle il bénéficia de la collaboration de sa sœur, est

connue sous le titre plus bref de “*Livre de Roger*” (*Ktab Rudjer*) et c'est sous cette appellation qu'il est connu et cité à partir de 1154, la seule date assurée de la vie d'Idrisi. Dès 1592, un résumé de cet ouvrage est imprimé à Rome.

Plusieurs fois remanié et résumé, le *Livre de Roger* est aussi connu sous une forme abrégée, Le *Petit Idrisi*, qui reprend l'essentiel de l'œuvre maîtresse. La qualité de ces livres vient de l'excellence de la documentation dont s'entoura Idrisi. Le point de départ de cet ouvrage multiforme et débordant de science est le planisphère en argent que Roger II avait commandé à Idrisi. Cet ouvrage étant achevé, le roi décida de confier au même Idrisi la rédaction d'un commentaire détaillé du planisphère.

Il existe deux versions abrégées du *Livre de Roger*, celle d'Istanbul et celle de Tunis. Ces textes sont illustrés de cartes, à raison d'une pour chacune des sections des sept “climats” retenus par Idrisi à la suite des géographes grecs auxquels il ajouta un huitième situé au sud de l'Équateur.

On attribue aussi à Idrisi un autre ouvrage géographique dont le titre même est contesté. Ce serait selon certains “*Les jardins de la civilité et divertissement de l'âme*”; selon d'autres érudits, le titre serait “*Royaumes et Routes*”...

La vie et l'œuvre d'Idrisi apportent la preuve qu'à la cour de Roger II et de Guillaume I^{er}, il était possible à un esprit de sa qualité de participer sans difficulté au syncrétisme qui triomphait dans cette Sicile normande encore tout imprégnée de culture musulmane mais qui n'avait pas totalement oublié ses racines franco-normandes et gréco-latines.

BIBLIOGRAPHIE

Amari, *Storia dei Mulsumani di Sicilia*, t. III, p. 662-658
 Doisy et de Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*
 Blochet, “Contribution à l'étude de la cartographie chez les Musulmans”, *Bull. de l'Académie d'Hippone*, 1898
 Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, p. 65-70
 Seybold C.F., “Idrisi”, *Encyclopédie de l'Islam*

EL BRIGA

I 23. IDRISIDES (Dynastie 788-985)

Le royaume construit par les deux Idris ne résista guère aux dangers qui le menacèrent dès la disparition d'Idris II (828). À l'instigation de sa grand-mère Kanza, le nouvel émir, Mohammed, partagea le territoire conquis entre les plus âgés de ses frères, se réservant la possession de Fès et de sa proche région. Ce partage permet de tracer grossièrement les limites du royaume.

El Bekri a donné une liste détaillée des terres ainsi partagées :

Qasim reçut Tanger, Basra et leur territoire ;
 Omar reçut le territoire des Sanhadja du Rif et des Ghomara* ;
 Dawud eut le commandement des Howara* et la ville de Tesemlet ;
 Yahya devint maître du Tadla et de Sala ;
 Hamza reçut Ouilili (Volubilis) et les villes voisines ;
 Ubayd Allah devint le maître du Sud marocain et de la ville de Lemta (région de Goulimine).

3638 / *Iegnifen*

Ibn Khaldoun donne une liste différente de ces apanages ; il n'apparaît aucune différence en ce qui concerne les territoires attribués à Qasim, Omar, Hamza, et à Mohammed. En revanche Yahya est doté de la région d'Arzila et de Larache (et non du Tadla). Dawud reste le maître des Howara, et reçoit en plus le commandement des Tsoul, des Ghita, des Miknasa et de l'Ouerghra.

Le *Rawud el Qirtas* donne la même liste qu'Ibn Khaldoun, mais fait connaître un autre apanagiste qu'il est seul à citer : Ahmed, qui contrôle la région de Meknès, le Faezaz et Taza.

Ce partage s'accompagna rapidement de querelles qui affaiblirent la dynastie. À en juger par la constitution des apanages, les Idrisides ont exercé leur souveraineté sur les plaines du Nord, de Tanger à Sala, sur celles de Meknès et de Fès jusqu'au Tadla et les contreforts du Moyen Atlas. Vers l'est, la région de Tlemcen est constituée en une sorte de principauté vassale tenue par Soleiman et ses descendants. Une même fidélité à l'égard de la dynastie est maintenue dans le Sud marocain, par les principautés découpées dans le Haouz.*

Le royaume idriside est loin de correspondre territorialement au Maroc d'aujourd'hui. Les montagnards du Haut et de l'Anti-Atlas échappaient totalement à son contrôle. Il en est de même des tribus du Maroc oriental et des populations des oasis.

La branche aînée des Idrisides, celle qui tenait Fès et sa région, compta treize souverains entre 789 et 985 et connut trois régences.

TABLEAU DE LA DYNASTIE DES IDRISIDES

1. IDRIS I ^{er} b. 'Abd Allah Rāshid, régent Abū Khālid Yazid, régent	172-5 / 789-91 175-86 / 791-802 186-92 / 802-8
2. IDRIS II b. Idris I ^{er}	192-213 / 808-28
3. MUHAMMAD b. Idris II	213-21 / 828-36
4. 'ALI I ^{er} b. Muhammad (régence)	221-34 / 836-49
5. YAHYĀ I ^{er} b. Muhammad	234-49 / 849-63
6. YAHYĀ II b. Yahyā	249-52 / 863-6
7. 'ALI II b. 'Umar	252-? / 866-?
8. YAHYĀ III b. al-Kāsim	?-292 / ?-905
9. YAHYĀ IV b. Idris b. Umar Gouverneur fātimide et Mūsā b. Abī l-'Āfiya	292-307 / 905-19-20
10. AL-HASAN AL-HADIDJĀM b. Muhammad b. al-Kāsim [Mūsā b. Abī l-'Āfiya]	313-5 / 925-7
11. AL-KĀSIM GANNŪN b. al-Kāsim	326-37 / 937-49
12. ABŪ L-'AYSH Ahmad b. al-Kāsim Gannūn	337-4 / 948-54-5
13. AL-HASAN b. al-Kāsim Gannūn	343-63 / 954-74 et 375 / 985

EL BRIGA

I 24. IEGNIFEN (BENI)

Petite tribu berbère du Rif méridional, que Léon l'Africain localise entre les Beni Wuriaghel et les Beni Achmed et qui a donné son nom à la montagne qu'elle occupe.

Iegnifen se dit aussi Jenfan, transcription qui évoque le nom de Guenfan, père du chef maure Antalas qui joue un rôle prépondérant lors des révoltes berbères que rapporte Corippe dans la *Johannide*.

SOURCES

Antiques :

CORIPPE, *La Johannide, Monumenta Germaniae historica, auctores antiquissimi*, 3, 2.

Modernes :

LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, traduit de l'italien par A. Épaulard, 1980.

P. MORIZOT

I 25. IELIDASSEN

Guerrier maure dont le nom apparaît au VI^e siècle dans la *Johannide* du poète latin Corippe (VI, 436).

Au cours de la bataille des *Campi Mammenses*, dans le Sud tunisien, le Romain Carosus frappe de son épée le Maure Ielidassen (*Ibid.*).

On ne connaît pas, dans l'Antiquité, d'autre exemple de cet anthroponyme, qui pourrait signifier en berbère “leur roi” ; par contre, il se retrouve sous la plume des auteurs arabes du Moyen Âge, sous la forme Gellidasen ou Gueldacen. Il est encore porté de nos jours par une tribu berbère du Moyen Atlas : les Aït Jellidasen. C'est l'un des rares cas où la transcription latine d'un nom berbère, arrêtée à une époque, il est vrai très basse, s'est maintenue pratiquement inchangée jusqu'à nos jours. En tant que nom de personne, il semble aujourd'hui complètement tombé en désuétude.

Gellidasen (Beni)

El Bakri au XI^e siècle fait état d’“une jolie petite ville située entre Achir et Ténès et proche de la vallée du Chéllif”, qu'il appelle Beni Gellidasen (transcrit dans l'édition arabe de M.G. de Slane avec la lettre ج). Cette localisation paraît bien vague, environ deux cents kilomètres séparent en effet Achir, au sud d'Alger, et Ténès. El Bakri précise qu'elle appartient aux Matghara, rameau important du groupe Botr, qu'Ibn Khaldoun, quant à lui, situe principalement dans le territoire de Taza ; mais on en retrouve aussi des éléments à Sijilmassa et à Figuig. El Bakri ajoute que la population de la ville des Beni Gellidasen est composée d'Andalous et de Kairouanais.

Selon divers historiens catalans, c'est de là que viendraient certaines populations berbères installées en Andalousie et l'on reconnaîtrait leur nom sous des toponymes dérivés de Gellidasen, tels que Arjalidah, Gelida, Eslida, Arzelit, avec chute de la finale berbère *asen*. Cette hypothèse, que L. Galand considère comme problématique, n'est d'ailleurs pas acceptée dans toute la péninsule Ibérique, où d'autres savants font dériver “gelida” de l'adjectif latin *gelida*.

G. Marcy, suivant à la lettre El Bakri, considère la population des Beni Gellidasen comme composée pour partie d'immigrés venus d'Andalousie. Sans doute faut-il comprendre qu'à un fonds de population tribale sédentarisée se sont ajoutés divers apports extérieurs consécutifs à la conquête de l'Espagne par des contingents berbères, peut-être eux-mêmes originaires de cette région, mais ce n'est qu'une conjecture.

Gueldacen

Ce nom figure dans l'ascendance de deux chefs berbères cités par Ibn Khaldoun (transcrit avec un ج dans l'édition arabe de M.G. de Slane) ; ce sont :

– Masoud ben Gueldacen, chef de la tribu des Heskoura, rameau des Branès, partisan du khalife almohade Mortada (1248-1266).

– Ismail ben Ali Gueldacen, cheikh almohade venu prêter main forte au sultan hafside El Mostancer, au moment du siège de Tunis par saint Louis (1270). Bien que son origine tribale ne soit pas autrement précisée, son titre de cheikh almohade permet de lui attribuer une origine Branès.

Aït Jellidasen

Si nous savons peu de chose sur le passé lointain des Aït Jellidassen, leur réalité présente est plus aisée à cerner. L'occupation française du Maroc consécutive au traité de Protectorat (1912) les trouve établis dans le Moyen Atlas entre le Djebel Bou Iblan et la plaine de Guercif où ils constituent un élément important de la confédération des Beni Waraïn. Cependant leur installation dans cette région ne serait pas antérieure au XVI^e siècle. À cette époque, venant des vallées du Ziz et du Guir, et peut-être aussi, pour certaines fractions, de l'oasis de Figuig, les Aït Jellidasen auraient, à la faveur d'un vaste mouvement tribal englobant l'ensemble des Beni Waraïn, repoussé vers le nord d'autres Zénètes, Louata et Beni Faten, qui s'y trouvaient depuis la conquête arabe.

De ce brassage de population résultait en 1929, selon G. Marcy, "une bigarrure ethnique invraisemblable", dont le fonds primitif paraît être essentiellement Matghara, ce qui permettrait de les rattacher à un tronc commun d'où semblent issus les Beni Gellidasen du Maghreb central (voir page précédente).

À l'époque du Protectorat français, les Aït Jellidasen dépendaient de l'annexe de Berkine, rattachée au territoire de Taza. Celle-ci a été érigée, par la suite, en commune, qui a été, depuis lors, divisée en 3 communes : Asebbab, Berkine, Ras Leksar, cependant qu'une partie de son territoire était rattachée à la commune voisine de Taddart. Lors du recensement de 1994, la population de ces quatre entités administratives, dont toute mention d'origine tribale avait disparu, était de 35 000 habitants.

Au point de vue économique, les Aït Jellidasen sont partagés entre les exigences d'une agriculture qu'ils pratiquent sur des terres réparties entre le massif du Bou Iblane et son piémont oriental et celles de l'élevage des ovins, pour eux primordial, qui les constraint à la recherche de paturages. Aussi, comme de nombreuses populations montagnardes, ont-ils longtemps pratiqué un semi-nomadisme saisonnier, dont la modernisation atténué quelque peu la rigueur.

On trouve sur le territoire de la tribu de nombreux vestiges antiques en pierres sèches, dont les légendes locales attribuent, sans aucune vraisemblance, l'origine aux Romains.

Même si l'on ne peut écarter l'hypothèse que les soldats de Suetonius Paulinus ou ceux de Hosidius Geta aient franchi les cols du Moyen Atlas, rien ne permet de penser que ces expéditions aient été suivies d'implantations durables, voire même d'une quelconque romanisation.

L'on notera en conclusion que l'anthroponyme Jellidasen semble avoir été en usage depuis les temps antiques dans l'ensemble du Maghreb aussi bien chez les Branès que chez les Botr ou les Zénètes.

BIBLIOGRAPHIE

Sources antiques

Latines

CORIPPE, *La Johannide, Monumenta Germaniae historica, auctores antiquissimi*, 3, 2.

Arabes

AL BAKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. et trad. M.G. de Slane, réed. Geuthner, Paris, 1965.

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, éd. et trad. M.G. de Slane, Alger, 1852-1856.

Études récentes

BARCELÓ M, La cuestión septentrional. La arqueología de los asentamientos andalusíes mas antiguos, *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1989 p. 345.

BARCELÓ M, Assentaments berbers i arabs al les regions d'el nord-est d'Al Andalous. *La marche supérieure d'Al Andalous et l'Occident chrétien*. Casa Velásquez, Universidad de Zaragoza, 1991 pp. 90-91.

BARCELÓ M. et KIRCHNER H., Husun et établissements arabo-berbères de la Frontière supérieure (zone de l'actuelle Catalogne), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le Monde méditerranéen au Moyen Âge*, Casa Velásquez, 1992.

BARCELÓ M. et VEA L., Un bou que era una planta (Contribució al lexic tamazight d'El Gelida) (Argelita, Castello), *Faventia 18/2*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1996.

CHAKER S., Onomastique berbère ancienne (Antiquité-Moyen Âge) : Rupture et continuité, *BCTH*, n. s. 19, 1985.

MARCY G., Les Ait Jellidasen. Une tribu berbère de la confédération des Aït Waraïn, *Hespéris*, 1929, pp. 79-143.

PUIGCORBÉ R., Estructura general i mostres del contingut d'un diccionari onomastic del Penedès, *Miscellanea Penedesenca*, I, 1978, pp. 179-204.

P. MORIZOT

I 26. IERU

On notera que le nom de cette divinité de Guechguech (Numidie) ressemble étrangement à l'un des termes berbères qui désigne la lune : *a-yyur*, dont une forme ancienne, sans la marque nominale initiale, a nécessairement dû être : *(y)yur*.

Certains indices lexico-sémantiques actuels permettent de penser que le sens premier de *yur* était plutôt “disque astral/pleine lune”, la lune proprement dite étant désignée par l'autre lexème pan-berbère : *ti/ta-ziri* (<*ziri*). On emploie par exemple en kabyle des syntagmes comme : *ayyur n tziri* : “(pleine) lune de lune”(!) et *ayyur n yiṭṭij* “disque solaire”, qui impliquent que *yur* a d'abord désigné l'astre dans sa plénitude, le disque lunaire ou solaire.

S. CHAKER

Cherbonneau avait proposé de lire IFRU, en supposant qu'il s'agissait d'une divinité qui, comme Baccax ou GDA, était honorée dans une grotte (*ifri* en berbère). Un réexamen de l'inscription et un estampage nous ont convaincu de l'exactitude de la première lecture, celle qui fut retenue par le C.I.L., t. VIII, n° 5673. Au-dessus de l'inscription rupestre, une gravure représente un personnage dont la tête est radiée comme le serait celle d'une divinité astrale.

BIBLIOGRAPHIE

CHERBONNEAU M., "Excursion dans les ruines de Mila, Sufevar, Sila et Sigus pendant l'été de 1863", *Recueil des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine*, t. 12, 1868, p. 393-471.
GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. 1, p. 241 et t. VI, p. 136 et 141.
Camps G., "Qui sont les Dii Mauri?", *Antiquités africaines*, t. 26, 1990, p. 131-153.
BENABOU M., *La résistance africaine à la romanisation*, Maspero, 1976.

G. CAMPS

I 27. IESALENSES

Les Iesalenses sont mentionnés à plusieurs reprises par Ammien Marcellin (XXIX, 5, 44; 47; 50), à l'occasion des campagnes du comte Théodose contre Firmus (373-375), comme une tribu puissante en rapport avec Auzia (Sour el-Ghozlane, ex-Aumale) et peu éloignée des Isafenses*.

J. DESANGES*

I 28. IESDAN

(sous la forme génitive : Iesdanis)

Nom d'une divinité honorée à Magifa (Ksar el Boum), connue grâce à une dédicace qui nomme quatre autres dieux locaux.

C.I.L VIII, 16749 se lit ainsi :

*DIIS MAGIFAE AVG Q T POLITICVS SIMULACRA DEORVM N VI
MASIDENISI ET THILILVAE ET SVGGANIS ET IESDANIS ET MASIDDICE ET
TEMPLVm I*

*A FUNDAMENTIS EX SVA PECVNIA FECIT EX SS VIII N ITQ CAPITI VISO
IPSIIS ATPETENTIBUS CVM I*

SVIS OMNIBVS VSLA BBMB

Iesdan est l'une des six divinités qui constituent le panthéon de Magifa honoré par Politicus. Ce panthéon mérite d'être comparé à celui de Béja (Vaga), qui compte sept divinités, et aux bas-reliefs découverts dans la région de Chemtou qui représente huit dieux locaux malheureusement non nommés sur la pierre.

Alors que les monuments de Vaga, d'Henchir Ramdan et de Chemtou s'accompagnent de figurines des divinités, à Magifa ces "simulacra" n'ont pas été conservés ; en revanche nous connaissons leur coût. La somme est modique : la construction du "temple" et la confection des "simulacra" ne dépasseraient pas 8 000 sesterces. Il s'agissait sans doute d'une modeste chapelle rurale, comparable aux *haouita* modernes qui abritait, plutôt que des statues, des bas-reliefs comme ceux de Vaga, ou de simples bustes. L'onomastique du texte de Magifa est, sans aucun doute, de caractère africain. Seul Suggan* est un nom connu ailleurs en Afrique. Il signifierait : "Il est noir", selon S. Chaker.

G. CAMPS

I 29 IFIRA (grotte)

Cette grotte connue depuis longtemps a été découverte et publiée par le professeur Boulifa* en 1909. R. Basset la décrivit la même année devant l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Elle est recensée en 1940 dans le *Recueil des Inscriptions libyques* de J.-B. Chabot sous le n° 848.

Dans la région, on l'appelle également Ifri n'Eddelal et quelquefois grotte d'Aourir.

Cet abri sous roche est situé à mi-pente entre les villages d'Aourir et d'Ifigha sur le flanc ouest de la montagne d'Aourir, au milieu d'un épais maquis et en bordure d'un petit torrent saisonnier.

La grotte occupe la presque totalité du flanc sud d'un énorme rocher cubique de grès numidien.

L'abri orné mesure 9 m de large sur 4 m de hauteur. Il est protégé par un surplomb de 2,50 m.

Le sol devant l'abri constitue une plate-forme d'environ 4 m d'avancée, faisant une surface plane d'une quarantaine de mètres carrés qui mériterait d'être fouillée car le sol, couvert de végétation, semble être cendreux.

L'ornementation de cet abri est principalement constituée par une extrême abondance de caractères libyques disposés en lignes verticales peintes à l'ocre rouge.

La teinte a gardé un éclat remarquable dans la partie supérieure de la grotte, alors que le bas, exposé au soleil et moins protégé, semble plus délavé.

Ces caractères sont de grandeurs inégales allant de 5 cm à 8 cm ; leurs formes également montrent des différences dans l'exécution. Il est possible que plusieurs auteurs aient contribué, à des périodes successives, à la composition de ces inscriptions. En plus de ces caractères libyques, on distingue des dessins :

— Dans la partie presque centrale et au bas des inscriptions apparaît une silhouette humaine, les bras en croix étendus et les jambes largement écartées. Sous chacun des deux bras, on remarque un point digité. Cette silhouette mesure 22 cm de hauteur pour une envergure de 10 cm.

— À l'extrême droite de l'abri, à mi-hauteur, on distingue un groupe de huit lignes verticales de diverses grandeurs dont les plus longues mesurent 45 cm et les plus courtes une quinzaine pour une épaisseur de 20 à 25 mm.

— Enfin, sous ce groupe de lignes verticales, sur une croupe saillante et bien arrondie du rocher, on distingue une silhouette animale assez effacée dont la tête a totalement disparu.

Parmi tous les sites ornés de Kabylie, cet abri est incontestablement le plus grand et surtout le plus riche en inscriptions dont la majeure partie est en parfait état de conservation, contrairement à ce qu'écrivait J.-B. Chabot.

Leur traduction s'est avérée irréalisable car certains signes relevés n'ont pu encore trouver place dans la connaissance de l'alphabet libyque.

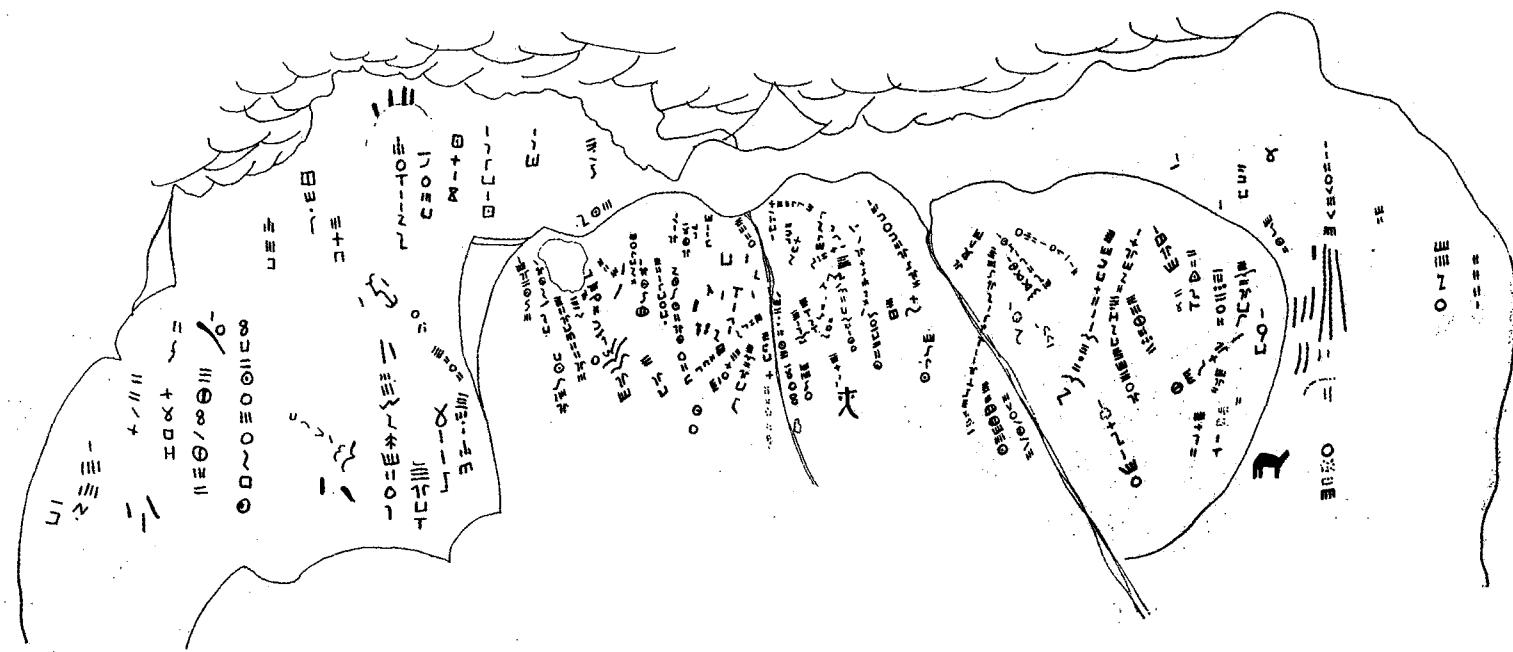
BIBLIOGRAPHIE

BOULIFA, Notice sur l'islamique libyque d'Ifira (Mission Haut Sebaou), *Rev. archéo.*, t. LIII, p. 411.

BASSET R., *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1909, p. 590.

CHABOT J.-B., *Recueil des Inscriptions libyques*, Paris, 1940, 240 p.

POYTO R., MUSSO J.-C., *Corpus des peintures et gravures rupestres de Grande Kabylie*, Mém. du CRAPE, Paris, AMG, 1969, 124 p.



Ifira. La grotte aux inscriptions libyques (relevé de J.-Cl Musso et R. Poyto)

I 30 IFNI

La ville d'Ifni et l'ancienne colonie espagnole du même nom sont le territoire de la tribu berbère des Aït-Bou-Amrane. Ce territoire est rétrocédé au Maroc par l'accord du 4 janvier 1969 signé à Fès. La ville d'Ifni est rattachée au Maroc le 30 juin de la même année (Fig. 1).

L'histoire d'Ifni est celle d'une pêcherie revendiquée par les Espagnols surtout à partir de 1860, en liaison avec l'essor des îles Canaries voisines (Oliva 1971). En effet, à l'issue d'un conflit mettant aux prises l'Espagne et le Maroc, les Espagnols obtiennent du sultan, au traité de Tétouan, une concession à perpétuité sur les rivages de l'océan. En 1912, les droits de l'Espagne étaient confirmés par un traité franco-espagnol qui accordait à Madrid un territoire limité, au nord par l'oued Boussedra depuis son embouchure, au sud par l'oued Noun depuis son embouchure et à l'est par une ligne de crêtes située à 25 km de la mer. C'est seulement le 6 avril 1937 que, face à l'avancée des troupes françaises, les Espagnols se déterminent à débarquer à Ifni.

La ville d'Ifni, capitale de ce petit territoire de 1 500 km², a été construite suivant les plans d'urbanisme colonial espagnol : rues tracées au cordeau, rayonnantes à partir d'une place entourée de bâtiments publics. Le choix du site fut délicat car la côte de cette région est bordée sur toute sa longueur de hautes falaises limitant une plate-forme d'abrasion marine ancienne elle-même entaillée de ravins escarpés et bordée, à l'est, par des relief façonnés en falaises mortes dans des granites et des roches volcaniques variées. L'océan, à cet endroit, est frangé par une barre difficilement franchissable. À marée haute, la mer s'engouffre dans les estuaires des ravins et y dépose des cordons de sable et de gravier.

Les militaires espagnols choisirent l'emplacement de la ville sur la rive gauche de l'Assif Ifni dont l'embouchure permettait de mettre à l'abri des chaloupes tirées sur la grève et à l'endroit où la plate-forme était suffisamment étendue pour y construire un aérodrome.

En novembre 1957, l'armée de libération marocaine appuyée par une bonne fraction des Aït-Bou-Amrane révoltée contre l'occupant pénètrent dans l'enclave et contraignent la garnison espagnole à se replier sur la ville d'Ifni. D'un commun accord, les Espagnols abandonnent l'ensemble du territoire et se retranchent dans un demi-cercle de 7 à 8 km de rayon autour de la ville qui, à partir de ce moment-là, devient un véritable camp retranché (Oliva 1971).

Pour subvenir aux besoins d'une importante garnison, Ifni, maintenue artificiellement en activité par sa métropole, est dotée d'un téléphérique permettant le déchargement des navires ancrés au large ; l'aérodrome est modernisé et les pistes rallongées, des constructions nouvelles destinées aux officiers sont bâties sur la rive droite de l'Assif Ifni.

Après son rattachement au royaume du Maroc, la ville d'Ifni devient chef-lieu de cercle de la province d'Agadir.

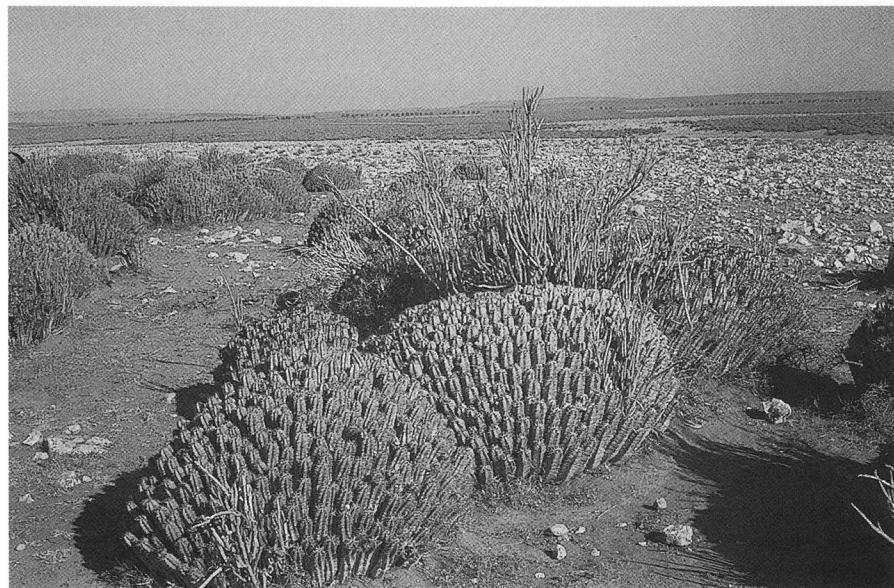
L'ancien territoire espagnol présentait des frontières naturelles quasiment géologiques. En effet, elles correspondaient aux contreforts de la boutonnière d'Ifni constitués par des dolomies, des poudingues et des calcaires du Précambrien supérieur (1 milliard d'années) dominant des granites et des roches volcaniques du Précambrien moyen et ancien.

Le climat est aride avec des précipitations d'environ 100 mm auxquelles il faut ajouter 120 mm de précipitations occultes liées aux brouillards fréquents qui voilent le littoral sur 5 à 10 km de largeur. Ces brouillards ont pour origine les températures fraîches de l'océan à cause du courant des Canaries favorisant la



La province d'Ifni

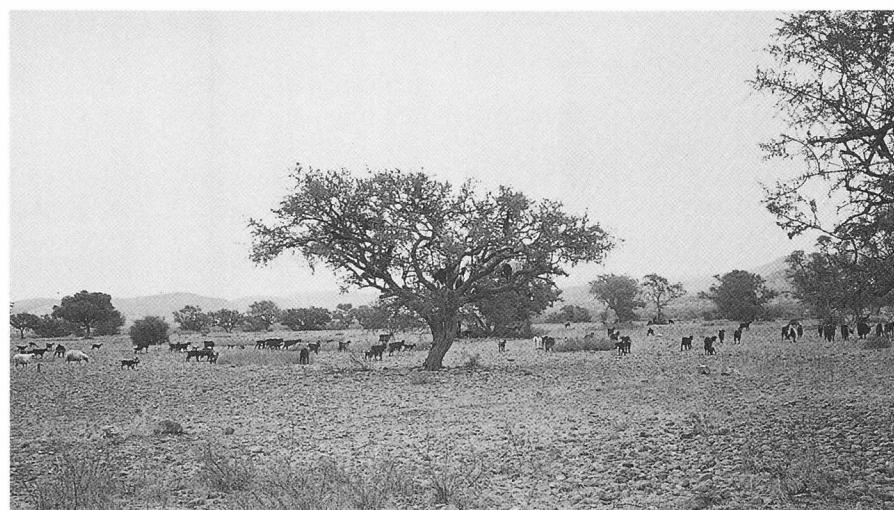
condensation des basses couches atmosphériques au contact de la mer. Par ailleurs, ce climat est fortement influencé par l'alizé maritime : forte humidité de l'air, nébulosité appréciable, températures modérées et amplitudes thermiques diurnes et annuelles faibles, vents réguliers du nord-nord-est dominants. Le type de temps d'alizé est très fréquent de mars à septembre, mais d'autres peuvent s'établir : temps anticyclonique à influence continentale chaud avec parfois des vagues de chaleur, temps perturbé lié plus ou moins directement au front polaire mais qui ne suscite que des pluies faibles (H. Delannoy, in André et al. 1975 et Riser 1996). Ces conditions climatiques sont favorables à la fois à l'installation de sols d'altération souvent fossiles recouvrant toutes les pentes et d'une dense steppe à euphorbes : *Euphorbia echinus*, Euphorbe du Roi Juba



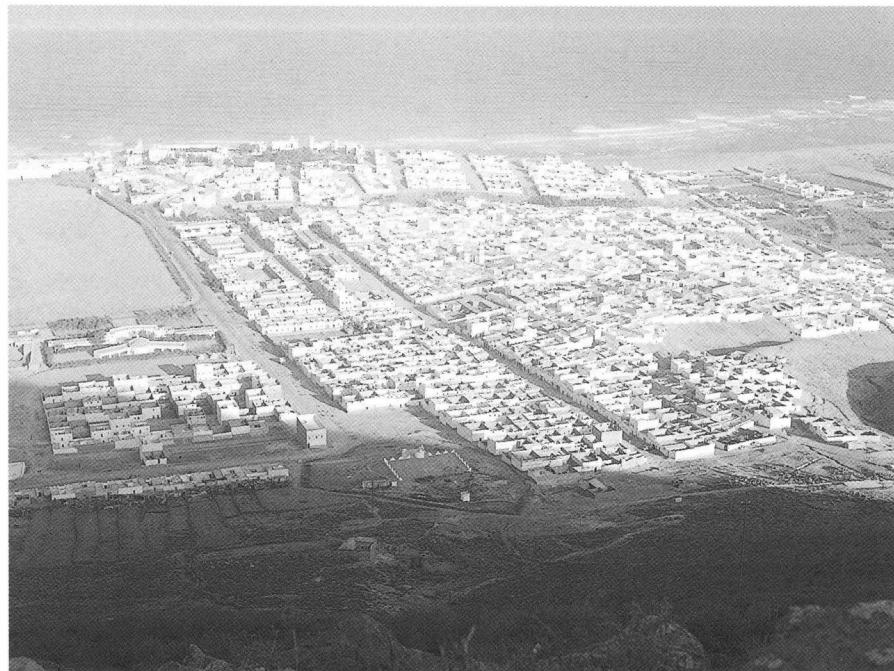
Euphorbe echinus (photo G. Camps)

(*Euphorbia regis juba*, Emberger 1939). L'arganier, sous forme d'arbres isolés, parsème tous les champs cultivés.

Les ressources agricoles de cette région sont pauvres. L'orge est la seule céréale cultivée. Il faut y ajouter des vergers d'amandiers, d'abricotiers et de figuiers souvent installés sur des terrasses soutenues par des murs de pierres sèches. L'arganier apporte un supplément de revenu. L'élevage caprin est dominant. La pêche, sur place, reste traditionnelle et ponctuelle. Elle est pratiquée surtout par des pêcheurs à pied qui longent les falaises à la recherche des secteurs poissonneux où ils s'installent parfois pour plusieurs jours dans des abris de fortune.



Chèvres dans les arganiers (photo G. Camps)



Ifni en 1971 (Photo G. Camps)

Le tourisme permettrait peut-être un regain d'activité régionale. La route, désormais goudronnée, favorise l'intégration de ce littoral dans les circuits touristiques du Sud Marocain entre Agadir et Goulimine. La ville d'Ifni est une halte fraîche dans un paysage maritime d'une sauvage grandeur. Les atouts de la ville et de ses alentours sont réels : côtes vierges, douceur des hivers et fraîcheur des étés, infrastructures des transports améliorées, Ifni pourrait être une base de départ pour des circuits touristiques vers Tarfaya et Laayoun. Cependant, face à la concurrence des stations plus septentrionales, les inconvénients sont nombreux (Oliva 1971). Le soleil est souvent voilé par les brumes côtières, les plages sont difficiles d'accès et dangereuses à marée haute. Les énormes rouleaux empêchent la navigation de plaisance et le ski nautique, la mer, fraîche, n'attire vraiment que les amateurs chevronnés de surf et les pêcheurs sportifs. La ville excentrique par rapport aux capitales européennes est concurrencée par le complexe touristique tout proche d'Agadir.

Actuellement les projets d'aménagement sont nombreux mais dans la mentalité marocaine, Ifni reste encore un territoire isolé.

BIBLIOGRAPHIE

Delannoy H., 1975. Le climat de Tarfaya, in André A. et al, *Contribution à l'étude de la province de Tarfaya*, Trav. de l'Inst. Sci. Chérifien, n° 3, 257 p.
Delannoy H., 1996. Le climat de Tarfaya, in Riser J., *Le Bassin de Tarfaya*, l'Harmattan, Paris, 284 p.
Emberger L., 1939. *Aperçu général sur la végétation du Maroc*, Institute Rübel in Zurich, Bern, p 40-157.
Oliva P., 1971. Notes sur Ifni, *Rev. de Géo. du Maroc*, n° 19, p. 85-96.

I 31 IFOGHAS (Ifughas, Ifoughas, Iforas)

Ifoghas (orthographié également Ifughas et Iforas)

Actuellement, cette appellation désigne plusieurs tribus éparpillées du nord au sud et de l'est à l'ouest du pays touareg. Au début du siècle, Cauvet (1924, p. 301) distingue les Ifoghas du Nord, Ifoghas de l'Adrar, Ifoghas de l'Aïr, Ifoghas de Damergou, Ifoghas de Meneka, Ifoghas de Gao, Ifoghas de la boucle. En dehors de l'appellation commune et de la conscience d'une origine commune, les liens entre ces groupes *Ifughas* ne sont pas encore aujourd'hui très bien établis. Sont-ils les débris d'une ancienne tribu ou confédération, aujourd'hui éclatée, sont-ils le résultat de migrations successives ou doit-on faire l'hypothèse, comme le suggère H. Claudot-Hawad, que le terme d'*Ifughas*, avant de devenir un nom propre, aurait pu désigner un statut social, ce qui expliquerait l'existence de ce nom dans la majorité des pôles politiques touaregs, c'est-à-dire l'Ajjer, l'Ahaggar, l'Aïr et la Tademekkat ?

Sur le plan historique, beaucoup d'auteurs ont fait le rapprochement entre les *Ifughas* actuels et les "Ifuraces" de l'Antiquité décrits par Corripus dans sa "Joannid", en l'honneur du général byzantin Jean Troglita, qui mit fin à une insurrection berbère au VI^e siècle (Alix J., 1899, p. 33). Ainsi, selon Gsell (1923, p. 4), il est « admissible que les Iforas, qui vivent dans l'Adrar, se rattachent aux Ifuraces*, qui au VI^e siècle, vivaient en Tripolitaine ». Cauvet (1924) de son côté pense que les "Ifuraces" de Corripus n'étaient qu'une partie d'une tribu beaucoup plus grande, qui s'étendait, déjà à cette époque, sur toute la superficie qu'occupent actuellement les différents groupes des *Ifughas* : « les indications de Strabon sur les Pharusii, que j'identifie avec les Iforas, montrent qu'ils n'ont jamais changé de place depuis deux millénaires au moins » ; l'auteur précise que c'est après leur défaite face aux Byzantins que les Ifughas « à la suite de la mort de leur chef Carcassan, tué à la bataille des champs de Catem, en 547,[...] durent s'enfuir à leur tour et se replierent dans l'Adrar oriental, qui paraît avoir été leur point de départ » (1924, p. 276). S'agissant certainement des Ifughas du Nord qu'il a étudiés, Gardel (1961) reprend l'idée que « les Ifoughas n'ont pas quitté le territoire où Corripus les a décrits » (1961, p. 49).

Cauvet (1924) s'interroge sur les raisons qui ont fait qu'une tribu, comme les "Ifuraces", qui a joué un rôle de premier plan dans l'antiquité face aux Byzantins, en mobilisant une coalition de Berbères, ne réapparaît pas pendant tous les siècles qui ont suivi, dans les écrits des historiens, notamment arabes : « Une des tribus qui lutta au milieu du VI^e siècle, avec le plus d'énergie, pour l'indépendance commune, était celle des Ifuraces, conduite par un intrépide guerrier du nom de Carcassan, qui fut battu et tué après s'être couvert de gloire, ainsi qu'il résulte des récits de l'historien Procope et de Corripus. Fait surprenant, cette tribu, qui s'était ainsi distinguée contre les Byzantins, avait complètement disparu de l'histoire, pendant tout la période arabe, où nous la retrouvons de nos jours, dans les mêmes régions du désert qu'elle parcourait quinze siècles avant. Elle n'avait pas changé de nom, c'est la tribu actuelle des Ifoghas » (1924, p. 376).

On peut penser que la défaite des "Ifuraces" face aux Byzantins leur a été fatale, les éclipsant durant tous les siècles qui ont suivi et les contraignant à se scinder en petites tribus réfugiées dans le désert et se défendant chacune comme elle le pouvait. Ce serait ces petites fractions que l'on retrouvera plus tard dans les écrits des historiens arabes dont les appellations, souvent arabisées, nous rappellent celles de certaines subdivisions actuelles des *Ifughas*. Ainsi, les "Talkata" cités par l'historien arabe Ibn Abi Zar (in 1975) sont à rapprocher des Talkatana, actuelle fraction *Ifughas* de l'Adagh, ou encore des Djudala, qui

seraient les Igdalen de l'Adagh, se rattachant aux *Ifughas* des kel Taghlit, et se réclamant du même ancêtre fondateur qu'eux. On relèvera aussi les "Banu Lammes", nom arabisé de l'actuelle tribu touarègue des "Chama n ammas" : ceux du milieu, dont une fraction (les kel Takemmi) se réclame du même ancêtre que les *Ifughas* de l'Adagh.

Ces tribus étaient-elles des tribus *Ifughas* ? ou le sont-elles devenues par la suite ?

Les traditions orales que nous avons recueillies dans l'Adagh et dans l'Ajjer établissent un lien de parenté entre les différents groupes *Ifughas*.

Les *Ifughas* de l'Adagh se réclament d'un ancêtre fondateur, Mokhammed El Mahktar Aitta, auquel ils rattachent leur généalogie. L'origine chérifienne d'Aitta est unanimement affirmée par la tradition orale. Par contre, les versions diffèrent sensiblement au sujet des différentes étapes de ses pérégrinations avant son arrivée dans la région de l'Adagh.

Tous les récits que nous avons étudiés s'accordent sur le fait qu'Aitta est originaire d'Almoughrib (Ouest), ce qui fait de lui, d'une manière implicite, un chérif, étant donné la signification pour les Kel Adagh de cette orientation chargée de sens en relation avec l'existence d'un État chérifien dans cette région. Ainsi, tous ceux qui arrivent de cette direction sont supposés avoir des rapports de parenté avec les chorfas. Si la venue d'Aitta dans l'Adagh où il est enterré fait l'unanimité, les itinéraires suivis varient selon les traditions orales :

- a - Aitta est venu dans l'Adagh, via le Twat et Ghat;
- b - Aitta est venu dans l'Adagh via le Twat, est reparti puis revenu, et ensuite est parti vers le sud-ouest (*Ataram*) avant de revenir encore une fois dans l'Adagh;
- c - Aitta est parti du Tafilalet vers le Twat, l'Ajjer, et de là, il est allé directement à Tombouctou, d'où il arriva enfin dans l'Adagh;
- d - Aitta est arrivé directement d'Almoughrib (Ouest) en Adagh, avant d'aller à Tombouctou (*Ataram*) et de revenir par la suite dans l'Adagh.

Le passage au Twat d'Aitta, autre ancrage de groupes chorfa, pourrait être compris comme le renforcement du statut de chérif de ce personnage. Les déplacements variés d'Aitta, et par la suite de ses enfants, tels qu'ils sont décrits dans les divers récits, mettent l'accent sur les rapports que l'Adagh entretenait avec l'ouest, terre "sacrée" parce qu'il s'agit du pays des chorfas, l'Ajjer, l'Aïr et enfin le sud (région de la boucle du Niger), où se trouvent encore aujourd'hui d'autres groupes d'*Ifughas*, ainsi que des populations (Songhai, Peuls...) avec lesquelles les contacts devaient être importants. Aitta aboutit dans tous les cas à la région de l'Adagh, non pas pour y fonder, à l'exception d'une version, un lignage mais pour y mourir. Cette indication pourrait correspondre au souci des *Ifughas* qui sont effectivement le groupe le plus important dans l'Adagh du point de vue numérique, de se considérer comme le centre de leur ensemble, aujourd'hui éclaté dans le monde touareg.

La généalogie des *Ifughas* de l'Adagh a été fixée par écrit à partir de Melk. Dans ces manuscrits, nous constatons en effet que toutes les fractions des *Ifughas* convergent vers le nom de Melk pour en faire descendre leurs ancêtres fondateurs respectifs.

Sur les cinq traditions orales recueillies, quatre font descendre le groupe des *Ifughas* de l'Adagh, non pas directement d'Aitta mais de son fils *Ghabdu Assalam*.

Dans ces versions, Aitta est venu dans l'Adagh, déjà vieux, il y mourut et fut enterré sans y avoir fondé une famille. Ici, Aitta joue le rôle de lien avec les autres groupes présentés comme ses descendants, tandis que les *Ifughas* de

l'Adagh se réclament de lui en le ramenant à l'Adagh où il mourut et fut enterré. Ghabdu Assalam à qui semble être dévolu le rôle de fondateur effectif des groupes de l'Adagh est lui-même arrivé du même endroit que son père Aitta, à savoir Almoughrib (l'Ouest). Pourtant les traditions orales des Kel Adagh ne font pas de lui, du moins de manière explicite, un chef même si le fait qu'il soit présenté comme le fils d'Aitta l'investit de ce statut, d'autant plus que le système patrilinéaire est en usage dans ce groupe. L'indication, dans ces traditions orales, que Aitta a eu tous ses enfants hors de la région de l'Adagh, à savoir à Tombouctou, à Ghat ou Ajjer, sauf Ghabdu Assalam qui serait né à Tabalbalt, avant de venir dans l'Adagh y faire souche, nous pousse à ne pas exclure le fait qu'il pourrait s'agir là de personnages tout à fait différents.

En effet, selon les traditions que nous avons recueillies, Abdnu u Assalam, dont le nom semble être une déformation de Ghabdu Assalam, aurait épousé Anna fille de Idda, des Kel Talabbit. Il n'est pas exclu que le tombeau qui se trouve à Ansemmem et qui est dit être celui d'Aitta soit un monument qui n'a rien à voir avec ce personnage, probablement plus ancien et même préislamique vu sa forme qui ressemble plutôt à une chouchet qu'à un tombeau de l'époque musulmane. Cela nous pousse à penser qu'il pourrait s'agir d'un personnage, probablement berbère, ou même l'un des ancêtres des Ifughas, qui a été récupéré par la tradition orale des Kel Adagh après leur islamisation et la diffusion du phénomène des Chorfa vers le XVI^e siècle, en lui attribuant le nom d'Aitta. En effet, lors de notre enquête de terrain au sein des Kel Adagh, nous avons recueilli l'information selon laquelle un religieux (*alfaqi*) des Kel Assouk, aujourd'hui décédé et qui fut le "moufti" de l'Adagh, aurait dit à l'un de Imenukalen de cette région, en le voyant rendre visite au tombeau sensé être celui de son ancêtre Aitta, que celui-ci n'était jamais venu dans l'Adagh et que, par conséquent, ce tombeau n'était pas le sien. L'Amenoukal répondit au religieux que cela lui était égal et que de toutes les façons, il ne faisait que perpétuer un acte qu'il avait vu ses ancêtres accomplir. Cette information pose tout le problème de la relation, par les traditions orales, et en l'absence de sources écrites, d'un groupe à un tombeau. Car il est difficile de situer celui-ci dans le temps, étant donné l'ancienneté de l'installation humaine dans cette région du Sahara.

Une seule tradition orale, parmi celles évoquées plus haut, fait mention de la descendance directe des Ifughas de Adagh d'Aitta, selon un schéma traditionnel de fondation des groupes qui consiste en l'arrivée d'un personnage venu d'ailleurs épousant une femme du pays et fondant un lignage qui se réclamera de lui. Ajoutons que cette tradition orale est fortement contestée par les Ifughas du fait qu'elle justifie la primauté de l'installation des Kel Talabbit des Taghat Mallet dans l'Adagh, idée présente pourtant dans toutes leurs traditions orales en relation avec ce sujet. Cette version est en contradiction avec une autre, plus largement répandue, qui dit que c'est Alkhassen fils de Dida fils de Idda fils de Ghabdu Assalam fils d'Aitta qui en fait aurait épousé Anna des Kel Talabbit pour engendrer trois fils : Makhammed Waqf n In Tenhert, Infa et Melk dont descendant les Ifughas.

Dans une autre tradition orale que nous avons recueillie dans l'Adagh, Abnu Assalam épouse Anna walet Idda des Kel Talabbit. Encore une fois, cette tradition orale rend difficile le rattachement à Aitta ou même à un personnage réel, des groupes qui s'en réclament actuellement dans l'Adagh et notamment les Ifughas. Il est possible que ceux-ci aient vécu en plusieurs fractions qui n'avaient en commun que le nom d'Ifughas comme le suggère Cortier (1908), et qu'ils ne se soient regroupés qu'après, en faisant remonter leur généalogie au personnage d'Alkhassen.

Toutes les fractions des Ifughas de l'Adagh convergent vers le nom de Melk pour en faire descendre leurs ancêtres fondateurs respectifs, à l'exception des

Ifergoumessén et des Dag Barka. Ces fractions sœurs sont donc présentées sur un pied d'égalité. Ceci nous suggère que ce rattachement généalogique s'est effectué à la même période et probablement pour les mêmes raisons. Ces raisons sont liées au besoin des *Ifughas* d'apparaître sous la forme d'un lignage important pouvant jouer un rôle politique dans la région de l'Adagh après que les Iwellemmeden eurent commencé à s'intéresser aux régions du sud, probablement dès la première moitié du XIX^e siècle.

Le fait que, parmi les ancêtres fondateurs, ni Alkhassen, ni Dida, ni même Idda et encore moins Ghabdu Assalam ne possèdent un récit ou une tradition orale relatant les conditions de leur naissance, rend problématique leur filiation avec Aitta. L'absence de détails généalogiques à partir de Dida pourrait dénoter que le rattachement à Aitta s'est fait par une simple tradition orale que les *Ifoghas* ont façonnée au fil du temps.

Cette orientation est renforcée par les écrits de Cordier (1908) qui distinguait entre plusieurs groupes d'*Ifughas* unifiés sous la houlette d'un Arabe, et probablement un chérif originaire du Tafilalet : "les Iforas de l'Adrar sont formés des Iforas descendants des compagnons de Reik, auxquels se seraient agglomérés les descendants d'un Arabe, Hamza se disant chérif et originaire de Tafilalet ; Hamza est père des Kel Afella, et Mokhammed Ferzou, le futur Amenoukal des Ifoughas et chef des Kel Afella est fils de Hammahi ould Oumara ould Deffa ould Hamza" (1908, p. 381).

Cette indication de Cordier distingue entre deux groupes des *Ifughas* :

- les descendants des compagnons de Reik venus, selon lui, de l'Air, ce groupe semblait être organisé selon Cortier, puisqu'il était sous les ordres d'un chef, en l'occurrence Reik qui, semble-t-il, a donné son nom à la fraction actuelle des Irayyaken ;
- et les Kel Afella qui, eux, seraient descendus d'un Arabe se disant chérif, originaire du Tafilalet.

La région du Tafilalet est celle-là même dont est originaire Aitta, selon certaines traditions orales, et semble justifier l'origine chérifienne de Hamza. Il est probable que Cortier ait été mal informé par les *Ifughas* qui lui ont raconté ces traditions qui les font descendre de Hamza et non d'Aitta. Surtout si l'on sait que Cortier était le premier Européen à avoir étudié les Kel Adagh, qu'il s'agit des premiers contacts entre ces deux mondes, et que la méfiance aurait joué un rôle important dans cette histoire.

Il est également possible que Cortier ait recueilli la tradition orale des *Ifughas* avant sa fixation sous sa forme actuelle qui résume en fait un siècle de travail de la mémoire collective depuis que Cortier s'est rendu dans l'Adagh. Hamza est-il devenu Habbu ? Rien n'est sûr : Habbu, selon les récits généalogiques des *Ifughas*, est l'un des six fils de Melk, dont descendant toutes les fractions des *Ifughas* de l'Adagh se disant issues d'Aitta, à l'exception des Ifergoumessén et des Dag Barka. Il semble qu'à partir de ce moment, il s'est passé quelque chose d'important qui a dû pousser les différentes fractions des *Ifughas* à se rattacher à un ancêtre commun. Et là, l'indication de Cortier que nous venons de voir prend tout son sens puisque celui-ci a connu personnellement Mokhammed Ferzou qui l'a certainement entretenu sur sa généalogie.

À la lumière de ce que nous venons de voir, il apparaît différent de faire la part des choses entre la dimension mythique ou réelle d'Aitta. Les trajectoires qu'on lui prête correspondent à des axes importants de migration de populations et aussi d'échanges à travers le Sahara. La mention, faite dans la tradition orale des Kel Adagh, des autres groupes d'*Ifughas* comme étant descendants d'Aitta renvoie à l'idée que ceux-ci gardent toujours une conscience d'appartenir à un

ensemble plus large aujourd’hui éclaté, comme elle consisterait dans la diffusion de la baraka de ce saint à travers les groupes d’Ifoghas.

Parmi les traditions orales recueillies, une seule fait mention d’une manière explicite du statut de chérif d’Aitat. Une deuxième version lui reconnaît le statut de saint mais d’une manière implicite, en lui attribuant des miracles (il fait tomber la pluie). Les trois autres versions reconnaissent implicitement le statut de chérif d’Aitta, simplement du fait qu’il soit venu de l’Ouest. Notons qu’Aitta est le seul personnage parmi ceux qui ont fondé les groupes de l’Adagh, dont le statut de chérif fait l’unanimité.

Ce trait renvoie au statut social des Ifughas, considérés comme des religieux. Leur rôle de “marabouts de descendance chorfa” est noté par exemple par Duveyrier (1864, p. 359) qui écrit au sujet des Ifughas du Nord : « les Touaregs (de l’Ajjer et de l’Ahaggar) contestent aux Ifughas le titre de nobles ou Ihaggaren, tout en leur reconnaissant celui de marabouts ». Cependant, les Ifughas de l’Adagh revendiquent un double statut de religieux et de guerriers, en se réclamant d’une triple noblesse : l’autochtonie que leur confère leur descendance d’une femme des Kel Talabbit (Anna walet Assil) ; la noblesse religieuse du fait de leur ancêtre présenté par les traditions orales comme étant un chérif; et enfin, une noblesse guerrière qu’ils détiennent de leur participation à la lutte contre les Tadamakket aux côtés des Iwallemmeden. D’après les traditions orales, le groupe des Iwallemmeden, sous la forme d’un groupe religieux (*alfaqiten*) à la tête duquel il y avait un savant religieux (*alfaqi*) respecté et écouté de tous du fait de son attachement aux traditions musulmanes orthodoxes :

« Avant, les Ifughas n’avaient pas d’*Amenoukal*, ils avaient un savant religieux (*alfaqi*) choisi parmi leurs savants (*Ulama*) les plus érudits ».

Cette situation faisait des Ifughas un groupe de *chorfa*, greffé à une société touarègue locale, de laquelle il se démarquait grâce à sa généalogie qui le renvoie à un ailleurs, à la fois lointain et sacré, comme le dit cette tradition :

« Les descendants d’Aitta sont des *Chorfa* venus de Ziri Tabalbalt ».

Le statut des *chorfa* aurait fait des Ifughas des alliés très importants des Iwallemmeden et des juges incontournables se situant au-dessus de tous les conflits locaux, jouant ainsi le rôle de régulateurs des tensions internes :

« les Ifughas étaient des religieux, à la fois respectés et craints. Quand ils offraient leur protection à une personne, les Iwallemmeden cessaient toute poursuite contre elle ».

On ne sait pas si cette tradition orale concerne tous les Ifughas, dont les Irayyaken présentés par Cortier comme un groupe des guerriers ayant combattu aux côtés des Iwallemmeden, et dont l’origine géographique avant d’aboutir dans l’Adagh est la région de l’Aïr, ou uniquement les Kel Afella, qu’il décrit comme étant un groupe religieux.

Quoi qu’il en soit, les Ifughas ont vite fait de sortir de leur position de neutralité en passant du statut de religieux (*alfaqiten*) à celui d’une tribu (*taawsit*), dotée d’un *amghar* à sa tête, à l’instar de toutes les tribus touarègues, comme nous l’apprend cette tradition :

« le premier *amghar* des Ifughas était Sid Aghmar ag Melk, ancêtre des Irayyeken. Avant lui ils avaient un savant religieux (*alfaqi*) à leur tête ».

Le fait que le premier *amghar* des Ifughas soit l’ancêtre de la fraction guerrière des Irayyeken est significatif dans la mesure où il préfigure le rôle guerrier que compte jouer ce groupe. Mais Cortier (1908, p. 281) nous apprend que les Irayyeken, quand ils arrivèrent dans l’Adagh en provenance de l’Aïr, étaient déjà organisés en un groupe avec un chef à sa tête, à savoir Reik : « ... des Iforas qui

venaient de l'Aïr sous les ordres de leur chef Reik » (1908, p. 380).

Selon les traditions orales des Kel Adagh, que nous avons vues plus haut, les Iwallemmeden qui dominaient jusqu'à présent avec une main de fer, commencèrent à se désintéresser de l'Adagh, pour plusieurs raisons. La région de l'Adagh manquait de plus en plus de ressources, à cause de la progression de la sécheresse. Les Iwallemmeden ont préféré descendre plus au sud, où les pâturages étaient beaucoup plus abondants. Ils ont cherché à éviter des démêlés de plus en plus difficiles à prévenir avec un groupe des Chorfa qui prenait chaque jour de l'ampleur, en se présentant au nom de la religion comme une alternative aux yeux des autres groupes faibles de la région, grâce à la domination pesante des puissants Iwallemmeden. Ces derniers, ne voyant aucun intérêt à cette confrontation, ont préféré alléger leur présence dans l'Adagh, en se tournant vers le sud (Ataram) :

« Quand les descendants de Melk ont atteint le nombre de douze hommes forts et instruits, ils se sont levés contre l'injustice, aidés en cela par les autres tribus de l'Adagh ».

Mais ce schéma, que nous présentent les traditions orales, est contraire aux données avancées par Cortier (1908, p. 381) selon qui les Ifughas s'étaient alliés aux Iwallemmeden contre les Tadarmakket. Ce qui nous pousse à supposer qu'ils avaient eu à tirer un certain profit de la nouvelle situation, d'autant plus après que les Iwallemmeden eurent quitté l'Adagh. D'après Claudot (1985, p. 151), le départ des Iwallemmeden de l'Adagh qui se situe à la fin du XVII^e siècle a ouvert la voie aux Ifughas pour émerger comme groupe politique : « dans l'Adrar s'affirment alors les Ifughas qui prennent la tête de la confédération ».

Et pourtant, les Kel Adagh ne sortiront pas pour autant de la dénomination des Iwallemmeden. En effet, ces derniers continueront à revenir dans leur ancien domaine pour exiger de leurs anciens tributaires le paiement d'un tribut (*tiwsé*) par l'intermédiaire des Ifughas qui acceptèrent, dans le but de les tenir éloignés des affaires intérieures du pays et de s'interposer entre eux et les autres tribus de l'Adagh :

« Bien qu'ils soient partis, les Iwallemmeden revenaient de temps à autre pour réclamer le tribut que les chefs Ifoughas leur payaient pour laisser en paix les groupes faibles ».

De cette tradition orale, il apparaît que les Iwallemmeden en partant de l'Adagh n'ont fait qu'élargir leur territoire vers le sud tout en ayant une mainmise, même légère, sur la région. Ce qui a permis aux Ifughas d'avoir des ambitions pour occuper, progressivement, le terrain de plus en plus libre. Mais l'indépendance vis-à-vis des Iwallemmeden, longtemps recherchée par les Ifughas, semble être très lourde à assumer sous les menaces répétées des Maures Reguibats. Car ces derniers ont contraint beaucoup des tribus de l'Adagh à rejoindre les Iwallemmeden, pour se mettre sous leur protection, comme nous l'apprend Cortier : « À la suite des pillages des Kountas en 1901, 1902, 1903 et 1904, de nombreuses tribus imrad des Iforas se sont enfuies de l'Adrar, le nombre de celles qui sont restées est très restreint ».

Ou encore : « Tous les imrad de ces deux tribus (Amakalkalen et Dandarouka) auxquels leur situation de fortune a permis l'émigration se sont enfuis, à la suite des dévastations de Hamoédi, chef des Kountas, il y a quatre ans » (*Ibid.*, 1908, p. 278).

Les Ifughas eux-mêmes ont été obligés de faire appel aux Kel Ahaggar contre le paiement d'une *ghafara* annuelle pour les aider à se défendre contre les différentes attaques. « Comme nous l'apprend Cortier : Et comme le pays est ouvert en toutes directions, que le massif d'In Tamaqqoust dans l'Adrar Tirar-

rar est un refuge plutôt illusoire, les Iforas sont souvent impuissants à se défendre et ont besoin de s'assurer par le paiement d'un tribut le secours des Ahaggars et des Taitoq » (1908, p. 278).

Cette indication de Cortier est intéressante parce qu'elle nous montre, d'abord, la difficulté qu'éprouvaient les Ifoughas à assurer la sécurité des tribus qui sont restées sous leur bannière après le départ des Iwallemmeden. Et ensuite, la nature des relations qui existaient à cette époque entre les Ifoughas de l'Adagh et leurs voisins de l'Ahaggars.

Pourtant, les traditions orales des Kel Adagh rapportent que, devenus plus forts par le départ des Iwallemmeden, leur puissance guerrière plus affirmée, les Ifoughas refuseront, non seulement de payer le tribut à leurs anciens dominateurs, mais de tolérer toute incursion de ces derniers dans la région de l'Adagh, dont ils entendent désormais devenir les seuls maîtres.

La thèse de l'ancienneté du pouvoir des Ifoughas que les traditions orales des Kel Adagh font remonter à Daffa ag Habbou est remise en doute par Clauzel (1961) qui écrit : « traditionnellement maraboutiques, et guerriers seulement depuis que nous leur avons fourni des armes, ce sont eux qui dominent l'ensemble de l'Adagh » (1962, p. 120-162).

Il est en effet incontestable que le fait de posséder des armes à feu fournies par les Français a considérablement aidé certaines confédérations touarègues à asseoir leur domination et à renforcer leur position par rapport à d'autres qui ont choisi de s'opposer à la pénétration coloniale française. Les Kel Ahaggars qui n'ont pu vaincre les Kel Deneng en 1892 que grâce aux armes fournies par la France sont un exemple de cette nouvelle situation née de l'intervention coloniale dans les affaires internes des confédérations touarègues, comme l'écrit Ghubayd agg-Alawjeli : « 1892. C'est en cette année-ci qu'une première incursion des Kel Ahaggars eut lieu : c'était un rezzou des Kel Ahaggars mené par Musa agg-Emastan, l'Amenoukal de l'Ahaggars, et son petit frère Bllaw, et armés de nombreux fusils. Lorsque ceci eut lieu, les Kel Deneg ne connaissaient pas les fusils » (1975, p. 120).

Il est aussi possible que les Ifughas, en préférant ne pas s'affronter aux Français, aient tiré profit de cette situation et acquis des armes à feu qui leur ont permis de se défendre contre les Reguibat notamment, qui les attaquaient après le départ des Iwallemmeden de l'Adagh. En effet, selon la tradition orale, les Ifughas ayant vu des groupes beaucoup plus puissants qu'eux vaincus par les Français, ont suivi les conseils du marabout Kunta Baye qui, selon la tradition orale, leur dit :

« Ne combattez pas les Français, ils sont comme une dune de sable, au fur et à mesure que tu en prends elle te suit, laissez-les, et ils vous laisseront ».

Métois rejoint les traditions orales des Kel Adagh qui situe la fondation de la chefferie des Ifughas à une époque antérieure à l'arrivée des Français dans la région en écrivant dans le rapport de soumission des Ifughas à In Salah le 29/11/1903 : « Youssouf, *amrar* de Tarat Mallet, il reconnaît la suprématie d'Illi ».

Ce qui veut dire qu'à cette époque déjà, qui a précédé la pénétration coloniale française, les Ifughas avaient un *amghar* qui leur était propre et dont l'autorité était reconnue par l'une des tribus nobles de l'Adagh, en l'occurrence les Taghat Mallet. De même, Cortier (1908) présente les Ifughas comme le deuxième groupe important dans l'Adagh après les Iwallemmeden, et leur accès au pouvoir dans la région après le départ de ses anciens maîtres est tout à fait logique : « vers l'époque de l'arrivée des Français au Niger, les Iwallemmeden, ayant découvert au sud de l'Adrar des vastes pays plus fertiles, allèrent les occuper, et les Iforas étant demeurés, furent les maîtres du pays » (1908, p. 381).

Dans cette citation de Cordier, il n'est nullement fait mention du passage violent du pouvoir de l'Adagh entre les Iwallemmeden et les Ifughas, tel que le présentent les traditions orales. Il apparaît que les Ifughas, en tant que groupe dominant, n'ont commencé à émerger qu'à partir du moment où les Iwallemmeden sont partis de l'Adagh. Mais leur pouvoir n'a été effectif sur l'ensemble de la région qu'à partir de l'époque où les Iwallemmeden se sont totalement éclipsés après leur défaite face aux Français, ce qui est relativement récent.

À la période coloniale, les Ifughas n'ont pas combattu les Français, et cela pour deux raisons principales. Ils souffraient des attaques des Reguibat contre lesquels lesaidaient les Taitoq de l'Ahaggar (Cortier : 1908, p. 380) et Moussa ag Amastan, l'amenukal de l'Ahaggar, mais Moussa ayant fait la paix avec les Français ne pouvait plus se mettre à leur côté contre ces derniers. Ne se sentant plus en sécurité après que Moussa eut fait sa soumission et après la défaite des Iwallemmeden, les Ifughas ont probablement cherché à se prémunir des attaques des Réguibat en se soumettant aux Français et sous l'influence du marabout kounta Cheikh Baye.

Dans la convention de Bourem du 15 septembre 1907, la tribu des Ifughas de l'Adagh « est déclarée officiellement indépendante de toute autre tribu, et rattachée à l'annexe de Bourem » (Richer, p. 188). Cet événement inaugura une nouvelle ère dans les relations des Ifughas de l'Adagh avec l'extérieur, mais ce traité ne faisait que consacrer leur indépendance vis-à-vis de la force coloniale française qui dura plus de soixante ans.

BIBLIOGRAPHIE

AFRICAIN J.-L., L', *Description de l'Afrique*, Paris, 1981.

AG ALBOSTANE EHYA, *Des arbres et des arbustes spontanés de l'Adrar des Iforas (Mali)*, Étude ethnolinguistique et ethnobotanique, ORSTOM, Paris, 1996.

AG ALOJALI G.H., *Histoire des Kel Denne*, Azkademisk Forlag, Copenhague, 1975.

AG BAYE Ch. et BELLIL R., "Les Kel Adagh : une société en crise", *Awal*, n° 2, 49-86, 1986.

AG SIDYENE E. et KLUTE G., "La chronologie des années 1913-1914 et 1984-88 chez les Touaregs Kel Adagh du Mali", *Journal des Africanistes*, 59, n° 1-2, 203-227, 1989.

Alix J., "Traduction de la Johanide de Corippe", *Revue Tunisienne*, T. VI, p. 31-39, 1899

ALLARD J., "Essai de synthèse sur la conjoncture et la situation politique dans la subdivision de Kidal", *Archives du Cercle de Kidal*, 1959.

BADI D., "Ta-n-Ihinan/Tin-Hinan : Un modèle structural de la société touarègue", *Dossiers et recherches sur l'Afrique*, CNRS, 1994.

BADI D., "Les Touaregs de l'Adagh des Ifoughas. Étude des traditions orales", Mémoire de Magister, Université de Tizi-Ouzou, 355 p. + annexes, 1999.

BARTH H., *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale*, Paris, 1860.

BELLIL R., Badi D., "Les réfugiés touaregs maliens en Algérie", *Études et documents berbères*, n° 12, INALCO, Paris, 1995.

BENHAZERA M., *Six mois chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Alger, 1906.

BERNUS E., *Les Touaregs nigériens : Diversité régionale et unité culturelle d'un peuple de pasteurs*, thèse de 3^e cycle, Paris, 1981.

BOILEY P., *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, 644 p. Karthala, Paris, 1999.

BRENIER-ESTINE Cl., "Bibliographie berbère annotée", *Travaux et Documents de l'IREMAM* n° 17, Aix-en-Provence, 1993-94.

CAMPS G., "Adrar des Iforas", *Encyclopédie berbère* n° 2, Aix-en-Provence, Édisud, 1985.

CAMPS G., *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris, Doin, 1974.

Capitaine M., *Rapport du commandant de la compagnie des Oasis Sahariennes du Tidikelt et chef de l'annexe d'In Salah sur la soumission des Ifoughas de l'Adrar* (In Salah le 29/11/1903), Archives d'Aix-en-Provence.

CHAKER S., "Études touarègues", *Travaux et Documents de l'IREMAM* n° 5, Aix-en-Provence, 1988.

CLAUDOT-HAWAD H., "L'Adrar des Iforas", *Encyclopédie berbère* n° 2, Aix-en-Provence, 1985.

CLAUZEL J., "Hiérarchies sociales en pays touareg", *Trav. IRS* 21, 120-175, Alger, 1961.

CLAUZEL J., "Un administrateur de la France d'Outre-Mer entre passé et avenir", *Mémoire de la colonisation. Relations colonisateur/colonisé*, 217-221, L'Harmattan, Paris, 1994.

CORTIER C., *D'une rive à l'autre du Sahara*, Paris, 1908.

CUOQ J.-M., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VII^e au XVI^e siècle (traduction et notes)*, Paris, CNRS, 1975.

DEPORTER A., *Extrême-Sud de l'Algérie : Fontana et Cie*, Paris, 1890.

DUBIEF J., "Les Ifoghas de Ghadamès. Chronologie et nomadisme", *IBLA*, T. XI, 141-151, Tunis, 1948.

DUVEYRIER H., *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864.

EL-BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, Adrien Masson, Paris, 1965.

GARDEL, *Les Touareg Ajjer*, Baconnier, IRS, Alger, 1961.

GREBENARD D., "Toujours à propos du monument d'Abalessa", *Le Saharien* n° 127, 4^e trimestre, 1993.

IBN HAWQAL, *Configuration de la terre* (Kitab Surat al-Ard). Introduction et traduction par Kramers J.-H. et Wiet G., Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.

LEPEUN, *La bibliographie touarègue*, Éd. Africastudie Centrum, Leyde, Harlem.

LEWICKI T., "À propos d'une liste des noms des tribus berbères d'Ibn Hawqal", *Folia Orientalia* I. 128-135, 1959.

MICHAL F., L'Adghagh, BSGA, 9.282-307

RICHIER A., *Les Touaregs du Niger (Région Tombouctou-Gao). Les Oulliminden*, Paris, 1924.

D. BADI

I 32 IFOZOUTEN

Dépression ensablée (Croquis des régions sahariennes au 200 000^e, feuille Akjoujt Ne 28-XXII) orientée NE-SO et séparant les cordons dunaires du Traïna-Amatlich et de l'Ahbara. Elle est longue d'une cinquantaine de km et large de 5 à 8 km.

Les stations néolithiques y sont nombreuses et sur certains sites l'outillage lithique poli est associé à des objets de cuivre. C'est le cas en particulier à Medinet Sbat*.

N. LAMBERT

I33 IFREN (Beni)

L'une des quatre "grandes familles" qui, selon Ibn Khaldoun, commandaient les Zénètes au moment de la conquête arabe. Les Beni Ifren comptaient un grand nombre de tribus dont les plus importantes étaient les Beni Wargou et les Merindjissa. Le nom des Beni Ifren semble faire allusion à une forme d'habitat; le mot *ifri* désigne en berbère la grotte, la caverne. Il est possible que les Beni Ifren aient eu des ancêtres troglodytiques comme le sont restés longtemps les Matmata,

les habitants du Demer et du Djebel Néfoussa. Le nom est porté par plusieurs tribus répandues en Tripolitaine, dans le sud de l'Ifriqiya, le Maghreb central et le Maghreb *el-Aqsa*. Les plus anciennes mentions les concernant situent le gros de leur peuple dans la région occidentale de l'ancienne Maurétanie césarienne ; les villes de Tihert et de Tlemcen furent les capitales de leurs deux plus importants royaumes. Leur progression vers l'ouest se poursuivit jusqu'au milieu du X^e siècle par leur établissement dans le Tadla puis la conquête de Salé lors de la guerre d'extermination qu'ils menèrent contre les Barghawata*. Les Beni Ifren avaient cependant bénéficié auparavant de l'alliance de ces hérétiques dont ils avaient, un moment, adopté les principes dictés par Saleh*.

Comme la plupart des Zénètes, les Beni Ifren se convertirent au kharédjisme*, les uns adoptèrent la doctrine ibadite*, les autres, plus fanatiques, se rallierent au sofrisme. La grande révolte kharédjite et berbère qui ensanglanta le Maghreb au VIII^e siècle aboutit à la constitution de nombreux émirats, la plupart de faible étendue et de courte durée.

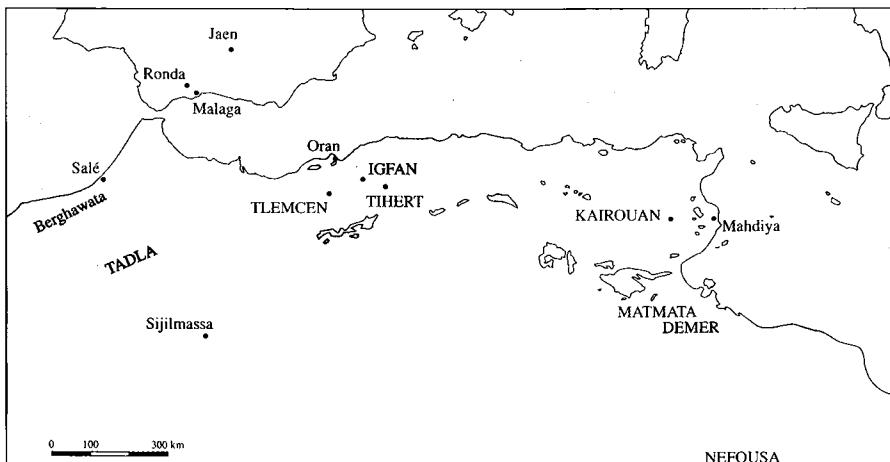
Deux royaumes kharédjites se constituèrent dans le Maghreb central. Un troisième, au Tafilalet, avait pour capitale la ville de Sijilmassa fondée par des Miknassa ; il connut une longévité plus grande que les deux royaumes du Nord. Sijilmassa fut, pendant plusieurs siècles, la place qui contrôlait le commerce saharien.

Le royaume fondé par Ibn Rostem, un noble persan, avait Tihert pour capitale. À vrai dire, les Ibadites fondateurs de la ville ne disposaient d'aucun instrument étatique susceptible de renforcer l'autorité de l'imam. Celle-ci était uniquement morale et reposait sur une organisation théocratique.

L'autre royaume kharédjite du Maghreb central eut pour capitale la ville de Tlemcen. On attribue aux Beni Ifren la création de cette cité bien que le site ait été déjà occupé par la ville romaine de Pomaria. C'est en 765 que la ville devint la capitale d'Abou Corra qui exerçait déjà antérieurement le commandement des Beni Ifren.

Alliés entre eux et associés au califat omeyyade de Cordoue, les Beni Ifren et les Magrawa constituaient une menace sérieuse pour l'empire fatimide. Celui-ci faillit disparaître sous les coups d'Abou Yazid, plus connu par son surnom *d'homme à l'âne* (945). Ifrénide issu de la tribu des Beni Wargu, Abu Yazid, après s'être emparé de Kairouan, assiégea le calife fatimide Al Qâ'im dans sa ville de Mahdiya (945). Sauvée de justesse par l'intervention du sanhadja Ziri, chef des Talkata, la dynastie fatimide entreprit une lutte sans répit contre les Kharédjites d'Ifriqiya. Ceux du Maghreb central, particulièrement les Beni Ifren de Tlemcen, réussirent à sauvegarder leur pouvoir et à étendre leur territoire grâce à leur alliance avec les Oméyyades d'Espagne dirigée contre les Fatimides*. L'apogée de la puissance des Beni Ifren se situe au milieu du X^e siècle sous le règne de Ya'la ben Muhammad qui s'empara d'Oran et ordonna la construction d'une capitale : Ifgan, dans la région de Mascara.

Mais la puissance de Ya'la fut de courte durée ; il périt en 954 dans un combat contre l'armée fatimide qui, sous le commandement de Djawhar, détruisit Ifgan et ramena ce qui subsistait de la tribu à son état primitif : celui de nomades zénètes en perpétuel conflit avec les montagnards sanhadja. Battus sévèrement par Buluggin ibn Ziri*, les Beni Ifren se dispersèrent : une partie d'entre eux franchit le Détrout et s'empara en al-Andalus, des villes de Malaga, Jaén et Ronda (955). Une partie plus nombreuse s'établit au Maghreb *el-Aqsa*, où, sous la conduite de Hammama, ils s'emparèrent de la province du Tadla. Devenus voisins des Bergawata, les Beni Ifren du Tadla contribuèrent largement à la destruction de la principauté hérétique. Les Beni Ifren connurent encore des temps heureux sous le règne d'Abou 'I.Kemal qui établit sa capitale à Salé et



Présence des Beni Ifren en Ifrikiyya, Maghreb et Andalus

occupa pendant quelque temps la ville de Fès, alors possédée par les Magrawa. Ce fut la dernière action d'éclat des Beni Ifren. Le royaume d'Abou 'l Kemal ne lui survécut que fort peu de temps : ayant tenté de résister à la propagation des Almoravides, les derniers Beni Ifren demeurés à Tlemcen furent tous massacrés lors de la prise de la ville par Yusuf ben Tashfin*.

BIBLIOGRAPHIE

GAUTIER E.F., *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1942.
 GOLVIN L., *Le Maghrib central à l'époque des Zirides*, Paris, A.M.G., 1957.
 LOUIS A., *Tunisie du Sud. Ksars et villages de crêtes*, Paris, CNRS, 1975.
 IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. III, p. 190 sq.
 MARÇAIS G., *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, Leroux, 1913.
 Id., « La Berbérie du VII^e au XVI^e siècles ». *Mélanges d'Hist. et d'Archéol. de l'Occident musulman*, Alger 1957.
 Id., « La Berbérie au IX^e siècle d'après El Yakoubi », *Revue africaine*, t. 85, 1941, p. 40-61.
 Id., « Tiher-Taghadempt », *Revue africaine*, t. 90, 1946, p. 24-57.
 Id., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 1946.
 TERRASSE H., *Histoire du Maroc*, Atlantides, Casablanca, 1949.
 YVER C., "Ifren", *Encyclopédie de l'Islam*.

C. AGABI

I 34 IFRIKOS

Personnage mythique qui aurait conquis l'Afrique à laquelle il aurait donné son nom ; il est compté aussi parmi les ancêtres d'une partie des Berbères. C'est à Ibn Khaldoun que l'on doit le plus de renseignements sur ce prince yéménite.

Ifrikos Ibn Saifi, de la dynastie des Tobba du Yémen, commanda une expédition au Maghreb et fit la conquête du pays. Son armée comprenait des Hymiarites, des Ketama, des Sanhadja venus du Yémen, mais aussi des coptes, des Amalécites et des habitants de Canaan. Ces guerriers d'origines diverses parlaient une langue confuse, bredouillante, d'où le nom de berbère qui leur fut donné.

Après avoir fondé plusieurs villes en Ifrikiyya, Ifrikos quitta ce pays, n'y laissant que deux rameaux de la tribu d'Himyer : les Ketama et les Sanhadja. Ibn Khaldoun s'élève vivement contre cette prétendue origine himyérite des Berbères dont il démontre l'impossibilité.

BIBLIOGRAPHIE

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères...*, trad. de Slane, t. I, p. 167-185.
Voir A 176, Amalécites ; H 61, Howara ; H 53, Himyar.

EL BRIGA

I 35 IFRÎKIYYA

À côté de *Bilâd al-Barbar*, les Arabes ont fait usage du nom d'*Ifrikiyya* pour désigner soit une partie de l'Afrique du Nord, soit l'ensemble du continent africain. Il est évident que les musulmans ont trouvé le terme déjà utilisé dans le pays lors de leur arrivée ; ils savaient aussi qu'il s'appliquait à une partie de l'Afrique, à l'ouest de la Tripolitaine. Mais là aussi, les auteurs ont tenté d'interpréter l'origine du terme en faisant appel au mythe de l'origine orientale des Berbères. Nous pouvons classer ces diverses explications en deux grandes catégories :

Étymologie basée sur la prétendue origine orientale des Berbères

Parmi les étymologies les plus répandues, il y a celle pour laquelle le toponyme *Ifrikiyya* vient du nom d'un héros oriental qui aurait effectué un voyage dans la région et qui aurait même été l'ancêtre des Africains. Cette tradition a été adoptée par un certain nombre d'historiens arabes et rapportée par Ibn Khaldûn comme un exemple d'"histoires creuses" dans sa *Mukaddima* (1978, p. 12). D'après cette thèse, le terme provient du nom *Ifrikush* ibn Sayfiy, roi du Yaman. Selon une autre tradition signalée par un certain 'Uthmân ibn Salîh, l'*Ifrikiyya* dérive du nommé Fârik ibn Bayṣar (ou encore de Misrîm d'après al-Bakrî), ancêtre prétendu des Africains, qui aurait pris en possession une partie des terres entre Barkâ et l'*Ifrikiyya*. Pour le *Kitâb al-Istibṣâr*, elle fut nommée ainsi parce qu'elle était habitée par un groupe des *Afârik* (Africains), descendants de Fârik ibn Mudar appartenant au groupe des tribus arabes dites 'Ariba. Mais on doit d'autres interprétations à al-Bakrî qui rappelle l'ancienne appellation grecque du Maghreb (Libye), et met en rapport le nom *Ifrikiyya* avec les données de la mythologie antique.

Vers le début du XVI^e siècle, Jean-Léon l'Africain eut le mérite de préciser, toujours à partir de la légende d'*Ifrikush*, que la portée réelle du nom *Ifrikiyya* ne dépasse guère le territoire de Carthage.

Ce sont là, pour l'essentiel, les diverses légendes rapportées pour expliquer le nom *frikiyya*. Constatons que l'idée principale qu'on peut en tirer est celle de l'origine orientale de l'appellation. *Fârik* ou *Ifrikush* ne sont que la représentation de l'homme arabe ; selon ces traditions, il aurait été le maître de la région pendant un certain temps. Nous comprenons dès lors les dessous idéologiques de ces personnages inventés. Cependant, il semble que ces traditions arabes sont venues se superposer à d'autres semblables, plus anciennes certes, dont les échos se manifestent chez les auteurs de l'antiquité. Selon Solin, ce toponyme dérive d'Afer, fils d'Hercule libyen. Pour d'autres, il serait dérivé de Αφροδίτη (Aphrodítē) fils de Cronos et de Philira, ou de Αφέρεια (Aphéreia) et l'Αφρόδιτος (Aphroditos), fils d'Abraham et de Cé-

tura et compagnon d’Hercule en Libye (cela semble être à l’origine de la tradition rapportée par al-Bakrî), ou de Ωφρην, petit-fils d’Abraham et chef d’une expédition en Libye. Il va de soi que la part de vérité de ces récits est très faible. Il n’est pas curieux, d’autre part, de constater cette analogie entre l’explication arabe et celle des auteurs anciens ; car les musulmans ont certainement pris connaissance de ces traditions qui semblent avoir été répandues en Afrique depuis fort longtemps. Ils les adoptèrent, tout comme les Grecs, en les « calquant sur le modèle qui leur avait permis de rendre compte de l’existence d’une race arabe, c’est-à-dire en ayant recours à un ancêtre éponyme nommé généralement Ifrikis (Africus) ou encore quelques fois Ifrikish »

Étymologies basées sur la philologie : de Afer à Africus et Ifrikiyya

Ces étymologies tentent d’expliquer le toponyme par référence à sa racine. La plus répandue se fonde sur la racine arabe *FRK* qui signifie : séparer. Pour al-Bayrûni, al-Zubaydî et Ibn Abî Dînar, le pays fut nommé ainsi parce qu’il sépare l’Égypte du Maghreb. Donc, pour ces auteurs, l’*Ifrikiyya* s’applique au territoire qui portait le même nom à l’époque romaine, correspondant à une partie du territoire tunisien actuel. Jean-Léon l’Africain dit que cette terre est nommée ainsi parce qu’elle est séparée de l’Europe et d’une partie de l’Asie par la Méditerranée ; cela signifie qu’il étend le toponyme à l’ensemble de l’Afrique septentrionale. Nous rencontrons une autre étymologie dans un rapport d’Ibn Abî Dînar : « *Ibn al-Shabbât, citant certaines sources, nous assure qu’Ifrikiyya se nommait Ibrikiya (= Aprica), terme dérivé de Barik (éclat), car son ciel était dépourvu de nuages* ». On reconnaît là une vieille étymologie que nous retrouvons chez Isidore et Servius, et qui fait dériver le toponyme d’*aprica* (= la chaude). D’autres étymologies ont été avancées par les modernes ; nous ne nous en occupons pas ici. Par contre, nous allons essayer d’établir brièvement, et autant que les documents le permettent, l’histoire du toponyme.

Nous savons que l’ethnique *Afer* et l’adjectif *Africus* (ou *Africanus*) ont été utilisés avant la chute de Carthage. Vers la fin du III^e siècle av. J.-C., Scipion l’Ancien reçut le surnom d’*Africanus* après sa victoire sur Hannibal à Zama. Pourtant, le mot ne semble pas remonter à une très haute antiquité, car il est complètement absent dans les sources latines. Il est clair que *Africa* fut forgé par les latins à partir de l’ethnique *Afer* dont l’usage est attesté dès la fin du troisième siècle, puisqu’on le rencontre chez Plaute et Térence surnommé lui-même *Afer*. Cet ethnique désignait la population intégrée aux territoires soumis au contrôle politique et administratif de Carthage. Nous ne savons rien sur son origine, mais il semble, comme le suggère S. Gsell, provenir d’une étymologie locale. Certains sont plus sensibles à une étymologie gréco-latine faisant remonter les racines au latin *Aprica* (= la chaude) au terme grec *αφρικη* (= privé de froid). D’autres encore ont cru retrouver l’origine du mot à partir de la linguistique berbère. On évoqua ainsi le terme *Ifri* qui signifie grotte ; les *Afri* seraient alors les gens des cavernes, et surtout le nom des Ourigha, tribu de la Tunisie septentrionale dans les temps les plus reculés. Plus récemment, une partisane d’une étymologie indo-européenne croit avoir retrouvé l’origine des termes *Africa* et *Afri* dans *Africus ventus* des Latins, un vent du sud-ouest qui porte la pluie en Italie. Ce ne sont là que des hypothèses.

Une question ne cesse pourtant de se poser depuis un certain temps : *Afer* ou *Afri* ne serait-il pas le nom d’une grande tribu ou d’une confédération de tribus du territoire de la Tunisie actuelle ? Ce n’est pas invraisemblable ; il faut avouer que nos textes ne nous permettent pas d’affirmer la véracité de cette hypothèse.

Cependant, après examen d'un nouveau texte fragmentaire de la cité d'Uccula qui remonte à la première moitié du 1^{er} siècle et qui mentionne un *decretum Afrorum*, certain chercheurs croient à la possibilité d'en déduire la survivance d'une peuplade des *Afri*, sujets de Carthage. Nous pouvons de même mentionner le texte du *Kitâb al-Istibsâr* relatif à une tradition qui fait remonter le nom d'*Ifrikiyya* à celui d'un peuple des *Afârik* qui y habitaient auparavant. C'est le seul témoignage médiéval de ce genre qui coïncide avec les conclusions épigraphiques que nous venons de citer. Bien qu'elle soit séduisante, cette hypothèse doit surmonter des objections. Car il est peu probable "qu'au milieu d'une région assez fortement urbanisée au II^e siècle comme celle d'*Ansarine* dont la population se trouvait sur le chemin de la romanisation progressive (...), une tribu indigène ait pu continuer à exercer ses pouvoirs politiques s'exprimant dans des décrets officiels". C'est vraisemblablement ces *Afri*, habitants primitifs de la Tunisie (les *Afârik* du *Kitâb al-Istibsâr*), qui furent à l'origine de la dénomination de la région.

Après la destruction de Carthage, les Romains appellèrent les territoires qu'ils venaient d'occuper, la province d'Afrique (*Africa provincia*) ; ils s'étendirent en 46 avec le royaume de Juba I annexé par Jules César qui devint l'*Africa nova*, par opposition à l'*Africa Vetus*, deux provinces réunies par la suite par Auguste. Administrativement, elle avait pour limite le cours inférieur de l'Ampsaga du côté ouest mais ce toponyme *Africa* n'a jamais recouvert une réalité géographique précise. Car chez les auteurs anciens, on constate un double emploi du terme ; parfois pour désigner la province romaine d'Afrique proprement dite, d'autres fois pour indiquer toute la région de l'Afrique du Nord ou l'ensemble du continent africain. Cette indécision se constate aussi chez les auteurs musulmans pour qui les frontières de *Ifrikiyya* ne sont ni claires ni précises. Pour les premiers historiens arabes, l'*Ifrikiyya* se confond souvent avec le territoire gouverné par le patrice Grégoire et qui, selon ces auteurs, s'étendait depuis Tripoli jusqu'à Tanger. Cependant, il semble qu'à l'époque de la conquête, le terme désignait plutôt le territoire de l'actuelle Tunisie. Nous avons vu 'Amr b. al-'As écrire au calife 'Umar en ces termes : « Grâce à Dieu, nous avons conquis Tripoli, qui n'est distante de l'*Ifrikiyya* que de neuf journées de marche... » Pour Muhammad ibn Yusuf al-Warrâk, Yakût, Ibn 'Abd al-Mu'im et Ibn Abî Dînar, le terme englobe tout le Maghreb. En revanche, on constate chez les géographes une tendance à limiter le terme *Ifrikiyya* au territoire contrôlé par le royaume des Aghlabides et s'étendant de Bougie jusqu'aux environs de Barka. Donc, pour les Arabes, tout comme pour les Latins, l'*Ifrikiyya* ou *Africa* avait une double signification dont l'une est large, l'autre restreinte. Cette confusion dans l'utilisation du terme subsiste même aujourd'hui, car si l'Afrique est le nom du continent, il faut remarquer que pour les Maghrébins, il ne couvre que les régions au sud du Sahara ; en revanche, les Africains de ces régions n'appliquent presque jamais le terme au nord du continent, habité par les "blancs". Par ailleurs, il faut noter qu'aujourd'hui, le mot *Friguia* continue à survivre en Tunisie et désigne en gros la moyenne vallée de la Medjerda.

Après cet examen de l'utilisation du toponyme *Ifrikiyya*, il semble qu'il est très difficile d'arriver à se mettre d'accord sur son origine. Les traditions rapportées par les auteurs musulmans attribuant cette appellation à des personnages orientaux ne sont en fait que des tentatives d'explications plutôt mythiques qu'historiques. Pourtant, deux de ces traditions méritent d'être signalées en raison de leur analogie avec celles rapportées par les auteurs anciens. La première, celle qu'on trouve chez al-Bakrî, donne à *Ifrikiyya*, le sens de "reine du ciel" (ou patronne du ciel), qui est la *Caelestis Afrorum*, ou encore *Astarté* et *Tanaïs*, déesse tutélaire de Carthage. La deuxième, toujours chez al-Bakrî, rapporte que le nom réel de la région est *Lubiya* (Lybie) qui est celui de la fille

de Yashû, fils de Yûnus. Ce texte évoque ainsi l'ancienne appellation de l'Afrique du Nord adoptée par les Grecs. Il est établi que Libye est le plus ancien nom que portait la région dans les documents de l'antiquité. Nous n'allons pas parler des origines de cette appellation, et de sa signification chez les auteurs arabes, mais nous nous interrogerons sur le lien existant entre la tradition arabe et la façon dont on a personnifié l'Afrique dans les œuvres d'art antiques.

Au terme de cet examen, nous concluons qu'il n'est pas facile de retrouver l'origine du toponyme *Africa*, et que tous les récits transmis par les auteurs arabes n'ont rien à voir avec la réalité historique. Si, pour une raison ou une autre, certaines légendes ont été inventées aux premiers temps de la domination arabe, d'autres étaient certainement empruntées aux autochtones et aux auteurs grecs et latins avec quelques altérations. L'essentiel est que l'*Ifrikiyya* des Arabes n'est que l'arabisation de l'*Africa* des Latins ; cette dernière est, probablement, à son tour, la latinisation d'un terme, peut-être indigène, que nous ne connaissons pas.

A. SIRAJ

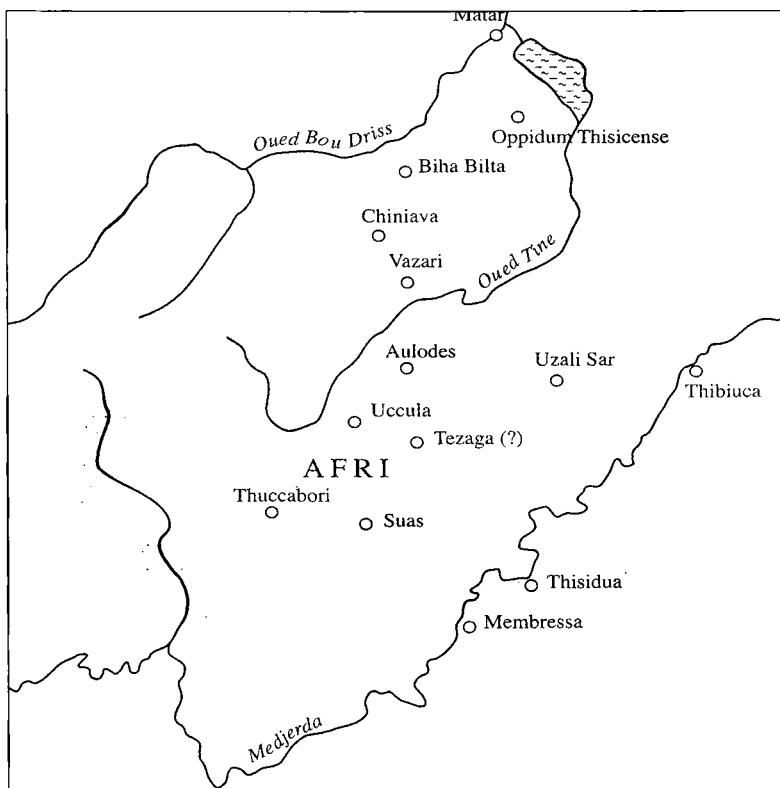
De l'*Africa* à l'*Ifriqiyya*

Ifrikiyya est le nom donné par les Arabes à la partie orientale de la Berbérie. Pour les conquérants venus de l'Est après avoir traversé la Cyrénaïque et la Tripolitaine, l'*Ifrikiyya* était la première province de l'ancienne Afrique romaine qu'ils trouvaient dans leur progression vers l'ouest, vers le Maghreb. *Ifrikiyya* est donc le nom transformé de la province d'*Africa*, nom qui reçut des acceptations différentes au cours des siècles de domination latine.

Africa fut d'abord le nom du pays des Afri, tribus paléo-berbères du nord de la Tunisie actuelle, plus précisément du Tell nord-est entre les Mogods et la vallée de la Médjerda. Il est possible que les Carthaginois, maîtres de la région depuis le V^e siècle, aient déjà donné ce nom au territoire des autochtones les plus proches de leur ville. Après la chute de Carthage (146 av. J.-C.) et l'établissement de la souveraineté romaine sur la totalité du territoire punique, celui-ci devint la province d'*Africa* (*Africa*), qui s'étendait bien au-delà des terres des Afri. Tout le pays situé à l'est d'une ligne (*Fossa Regia*) allant de Thabraka sur la côte nord jusqu'à Thaene au sud de Sfax constituait la nouvelle province. L'annexion par César de la plus grande partie du royaume numide de Juba I^{er}* entraîna une nouvelle acceptation du terme *Africa*. Il y eut désormais une *Africa vetus*, limitée à l'est par la nouvelle province, *Africa nova*. Mais cette scission ne dura guère : les deux territoires furent réunis par Auguste en une seule province de rang sénatorial : *l'Africa proconsularis* (27 av. J.-C.). Le toponyme *Africa* connut de nouvelles extensions et finit par désigner le continent que les Grecs, suivant un processus analogue, avaient appelé *Libye*.

Les Arabes devenus maîtres du pays conservèrent le nom porté par la province la plus riche et la plus peuplée et qui de plus était la première atteinte par leurs cavaliers. *Africa* devint, dans leur langue, l'*Ifrikiyya*. Ibn Khaldoun et la plupart des auteurs arabes n'acceptent pas cette étymologie. Ils préférèrent faire appel à un héros éponyme : un certain Ifrikos* qui aurait conquis le pays et fondé une grande ville à laquelle il aurait laissé son nom. D'autres auteurs proposèrent une étymologie plus savante faisant allusion au temps clair (*barik*) qui règne sur la contrée (Ibn Al-Shaba). Une autre explication due à Ibn Ali Dinar et reprise par Jean-Léon l'Africain ferait dériver le nom d'*Ifrikiyya* de la racine "faraka" : diviser.

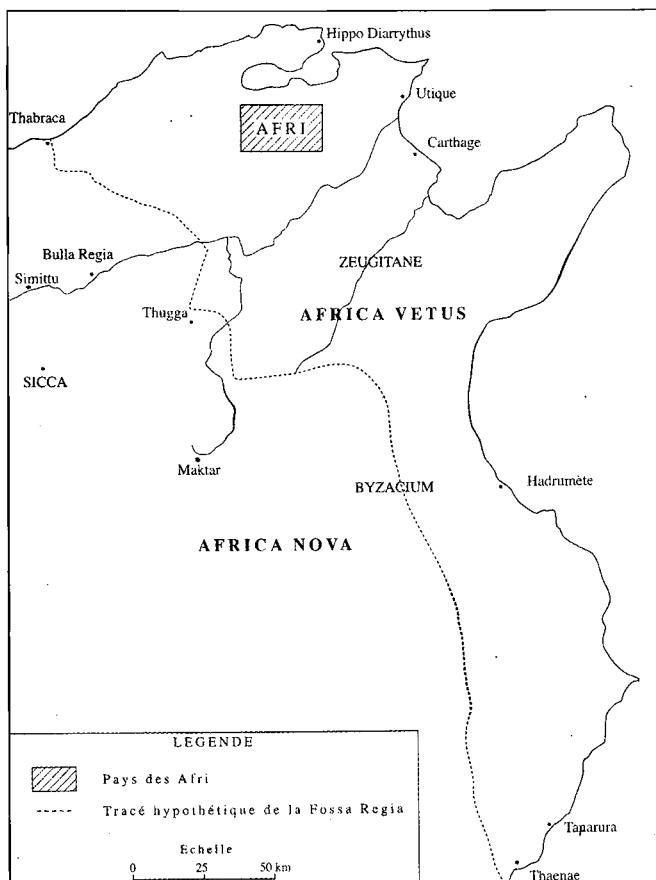
Les auteurs français, de Slane, Fournel, Tissot, Gsell, rejettent l'origine proposée par M. d'Avezac qui voulait que Carthage, au début, se fût appelée Afriqah et le pays qu'elle contrôlait, Ifriqiyya. Tous les auteurs sont d'accord pour



Les pays des Afri à l'époque romaine (d'après J. Peyras)

reconnaître que l'*Ifrikiyya* est l'ensemble de territoires situés à l'est du Maghreb, mais ses limites sont indécises et varient suivant les auteurs et les fluctuations politiques. Les textes les plus anciens donnent une extension considérable. Pour Ibn Abd el-Hakam, l'*Ifrikiyya* commence à Tripoli et cesse à l'ouest à Tanger. Bâ la croit encore plus vaste puisqu'elle compterait, à son orient, la province de Barka (Cyrénaïque).

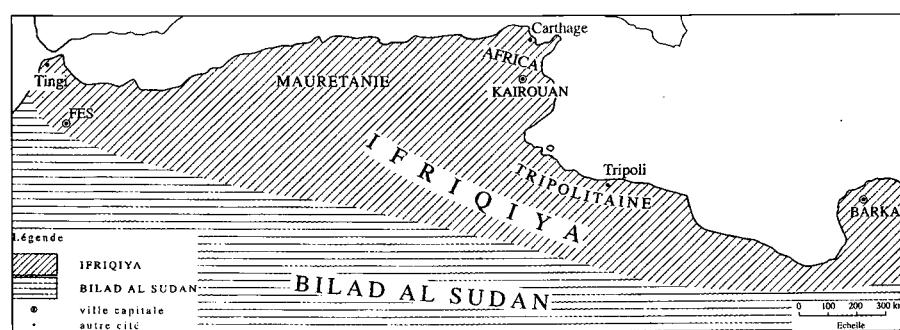
Comme le remarque fort justement M. Talbi, pour les historiens arabes de la conquête, l'*Ifrikiyya* comprenait la totalité du Maghreb, de la Cyrénaïque à l'océan Atlantique. Progressivement, le toponyme s'appliqua aux seuls territoires gouvernés par les Aghlabides qui possédaient effectivement l'ancienne province romaine, l'Africa, divisée depuis les réformes de Dioclétien (284-305) en Zeugitane, Byzacène et Tripolitaine. À cet ensemble s'ajoutaient, à l'ouest, la Numidie, la Maurétanie sitifienne et des régions variables de la Césarienne. Ce qui faisait dire à Sahnoun que l'*Ifrikiyya* s'étendait de Tripoli à Tobna. Reprenant l'analyse de M. Talbi, on peut dire que l'*Ifrikiyya*, au Moyen Age, fut tantôt confondue avec tout le Maghreb, tantôt considérée comme une région géographique distincte composée de l'ancienne Afrique proconsulaire et de la Byzacène; noyau dur assuré d'une continuité territoriale remarquable auquel adhéraient épisodiquement des régions de l'Est (Tripolitaine, Cyrénaïque) et de l'Ouest qui donnèrent naissance à des États vassaux (Hammadides), des puissances du "noyau dur" (Aghlabides, Fatimides, Zirides, Hafsides).



Fosa regia et Ifrikiyya

BIBLIOGRAPHIE

L'AFRICAIN J.-L., *Description de l'Afrique*.
 AVEZAC A. P. d', *l'Afrique*, Paris, 1844.
 CARETTE, *Recherches sur l'origine des tribus de l'Afrique septentrionale*, Paris, 1853.
 TISSOT Ch., *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, Paris, Imprimerie nationale, t. 1 e t. 2, 1884.
 GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VII, p. 1-8.



L'Ifrikiyya aux VII^e et VIII^e siècles

3666 / Ifru

YVER G., "Ifrikiyya", *Encyclopédie de l'Islam*, première édition.
TALBI M. "Ifrikiyya", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, p. 1073-1076.
TALBI M., *L'Émirat Aghlabide*, Paris, 1966.
DJAÏD H., *La wilaya d'Ifrikiyya*, S.I, 1967, p. 88-94.
MAURIN L., PEYRAS J., "Uzalitana. La région de l'Ansarine dans l'Antiquité", *Cahiers de Tunisie*, XIX, 1971, p. 11-103.
PEYRAS J., *Le Tell nord-est tunisien dans l'Antiquité*, Paris, CNRS, 1991.
IBN ABD AL-HAKAM, *Kitâb Futûh Misr Wa-l-Maghrib* (Trad. C. Gateau, Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, Alger, 1947).
WYCICHL W., "La peuplade berbère des *Afri* et l'origine du nom d'Afrique", *Onoma*, t.19, 975, p. 486-488.

E.B.

I 36 IFRU

Les historiens de l'Afrique antique ont longtemps reconnu une divinité portant le nom d'Ifru. Elle était figurée au-dessus d'un rocher de Guechguech à 16 km à l'est de Constantine, entre El Massine et Oullaza.

En 1861, M. Cherbonneau découvrit l'inscription qu'il lisait ainsi :

IFRU AVG SAC IVL
CRESCENS VIS
AB FECIT

Au-dessus, "une grande figure radiée" occupe une niche naturelle. La forme "ifru" rappelle la racine "ifri" qui, en berbère, désigne la grotte, l'abri sous roche; aussi, Ch. Tissot supposa qu'"Ifru est une divinité des cavernes" et se proposait de lui reconnaître les mêmes caractères qu'à Baccax.

S. Gsell estimait que le nom d'Ifru devait être rapproché du berbère "ifri" et range cette divinité parmi les génies des montagnes ou les divinités troglodytes, mais il faisait remarquer qu'aucune grotte ou cavité naturelle ne peuvent appuyer cette hypothèse alors que le personnage gravé au-dessus de l'inscription a la tête entourée de rayons, ce qui conviendrait à une divinité solaire ou astrale. Le *Corpus des inscriptions latines*, au tome VIII, donne à l'indice 5673 la lecture de Cherbonneau, mais au n° 19107, la forme Ifru est remplacée par Ieru. Un réexamen de l'inscription et un estampage permettent de rejeter définitivement la lecture Ifru au profit de Ieru qui correspond au nom berbère de la lune (voir I 26 Ieru).

BIBLIOGRAPHIE

CHERBONNEAU M., Excursion dans les ruines de Mila, Sufévar, Sila et Sigus pendant l'été de 1863, *Rec. de la Société archéol. de Constantine*, t. 12, p. 393-471, 1868.
Tissot Ch., *La Province romaine d'Afrique*, t. VI, 1884, p. 487.
GSELL S., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, t., p. 126.
Camps G., Qui sont les Dii Mauri?, *Antiq. afric.*, t. 26, 1990, p. 131-153.
Camps G., Liste onomastique libyque d'après les sources latines, *REPPAL*, 1992-1993, p. 39-73.

G. CAMPS

I 37 IFURACES

Les Ifuraces sont cités à plusieurs reprises par Corippus (*John.*, II, 113 ; III, 412 ; IV, 641 ; VIII, 490, 648). Ils apparaissent en 544 de notre ère parmi les tribus alliées à Solomon et sont probablement à localiser en Tripolitaine. Ils combattaient à pied avec une épée et un bouclier. Leur absence de monture incite à penser que ce sont des montagnards et, dès lors, on serait porté à les situer dans le Gebel tripolitain. Ils semblent assez étroitement liés aux Laguantan*. On a souvent rapproché leur nom de celui des Ifoghas de l'Adrar. La ressemblance des ethnonymes est frappante, mais on ne peut guère l'expliquer que par des spéculations.

J. DESANGES

I38 IGDALEN (sing. Agdal)

« Agdal/Igdalan – “Tribu touarègue de l'Ayr parlant le songhay et qui autrefois n'avait pas droit à porter les armes ni à combattre” (Alojaly, 1980 p. 49). En quelques mots, cette définition du *Lexique touareg-français* nous dit l'essentiel sur ce groupe touareg atypique.

En décembre 1850, H. Barth avait rencontré des Igdalen à Agadez, et leur originalité ne lui avait pas échappé. « Les Arabes, dit-il, les appellent ‘Arabes-Touaregs’, indiquant par là qu’ils sont une race mélangée d’Arabes et de Touaregs (...), mais il est remarquable qu’ils parlent un dialecte songhay. Ils possèdent rarement autre chose que des chameaux, et sont considérés comme des sortes de marabouts » (Barth-Bernus, 1972 p. 109-110). « Un dialecte songhay, dit-il encore, identique à celui d’Agadez, est aussi parlé encore par la tribu des Ighdalen ou Ighedalen, dont toute l’apparence, spécialement leurs longs cheveux, montre qu’ils sont un mélange de Berbères et de Songhay. Et il y a quelques raisons de supposer qu’ils appartiennent à l’origine aux Zenaga ou Senhaja » (*ibidem* p. 137).

Près d'un siècle plus tard, une même hypothèse est donnée sur leur origine. « C'est la plus ancienne des tribus de l'Aïr. Ils vivent au sud-ouest d'Agadez et parmi les Touareg de Tahoua, marabouts sans armes, ils jouissent d'un privilège de neutralité. C'est une tribu blanche, qui a conservé une grande pureté de sang. Ils se disent originaires de Fez et ‘Chorfa’, mais on peut en douter. Il paraît possible de les rapprocher d'une petite tribu zenaga des bords du Sénégal qui se nomment aussi ‘Igdalen’. Ces Igdalen sont peut-être des descendants des Gedala, une des tribus berbères qui envahirent la Mauritanie, des descendants de ces Gétules, cités pour la première fois par Strabon, puis par Pline et situés alors au nord du Sahara, sur le ‘limes’ romain. C'est une chose étrange pour un ‘centurion moderne’ lorsqu'un de ces purs Berbères vient s'asseoir sur les marches de son bureau, de penser que se renouvelle ainsi, au bout de vingt siècles, une rencontre qui s'est déjà produite à 3 000 kilomètres de distance, sur l'autre rive du Sahara » (Chapelle, 1949 p. 70-71). Ce ‘centurion moderne’ est Jean Chapelle, qui commanda le Cercle d'Agadez en 1946 et qui sut montrer l'originalité de ces religieux, installés aux confins méridionaux de l'Aïr, bien avant les grandes tribus guerrières.

Les traditions sur l'origine des Igdalen ont été rapportées par de nombreux auteurs et ne concordent pas toujours. Laurent (1966 p. 72-73), comme Chapelle, fait de Igdalen des “Chorfa” venus de Fez, descendants du Prophète par les femmes, après une visite à Médine. Ils seraient arrivés avant le X^e siècle

d'après Nicolaisen (1963 : 412). Pour D. Hamani (1989 p. 76) leur origine varie selon les informateurs des différents groupes igdalen : venus de Fez, pour les uns, “d'un lieu appelé Oudden, près de La Mecque” pour les autres, ou encore d'Égypte, pour un chef des Igdalen qui tient cette tradition du sultan d'Agadez.

D'après les enquêtes que nous avons menées (Bernus, 1992 p. 62), les résultats ont été décevants. Les trois chefs rencontrés ont donné pour origine Médine, La Mecque et Istanbul, ce qui manifeste un conformisme pour se chercher des références valorisantes par rapport à l'islam.

Les Igdalen, nomades au teint clair, sont associés à un groupe dépendant, vassal plutôt que serf, au teint foncé, les Iberogan (sing. Abarog) : constitués en ‘tribus’ autonomes, ils vivent du nord de l'Ader jusqu'au sud d'In Gall. Les Igdalen et les Iberogan parlent une langue songhay, *tagdalt* pour les premiers, *tihit* ou *tabarot* pour les seconds. On a longtemps pensé que ces parlers étaient mixtes et associaient un vocabulaire tamajaq et un vocabulaire songhay. C'est la thèse que soutient F. Nicolas (1950 p. 46) : « ils ont une langue particulière, dit-il, qu'ils partagent avec leurs vassaux noirs les *Iberogan*; cette langue (...) est de fond original berbère, avec de nombreux apports *songhai* ou *zerma* ». Facétieux, les guerriers touaregs racontent volontiers que les Igdalen dormaient au moment où le Prophète distribuait les langues : à leur réveil, toutes les langues avaient été attribuées et la seule solution fut de leur donner des bribes de tamajaq et de songhay. Cette histoire permettait aux valeureux guerriers de montrer par la dérision que le pacifisme s'identifie à la pusillanimité et à la paresse. Dans le même registre, Efellan, le célèbre poète-guerrier des Kel Denne, avait désigné les Igdalen comme des anti-héros : « Depuis sept années, ils s'étaient tous avilis, se laissant battre comme des Igdalen » (Alojaly, 1975 p. 83).

Les Igdalen servent ici de point de comparaison négatif à l'aune des valeurs guerrières.

Si le caractère pacifique des Igdalen n'est pas contesté, le caractère mixte de la langue n'a pas résisté aux études récentes des linguistes, qui ont montré que la *tagdalt* et la *tihit* ou *tabarot* sont des langues songhay (Lacroix, 1981 et Nicolaï, 1979). Ces parlers ont été désignés comme “un sous-ensemble songhay-zarma septentrional” (Lacroix) ou un “songhay septentrional” (Nicolaï). Ce groupe songhay septentrional comporte aussi la *tasawaq*, parlée par les citadins d'In Gall et de Tegidda-n-Tesemt, et l'*emghedesie*, langue parlée à Agadez lors du passage de Barth en 1850 et oubliée aujourd'hui au profit du haoussa et de la tamajaq. Il concerne aussi la *tadaksahak*, parlée par les nomades Dawsahak, très nombreux dans la région de Ménaka au Mali. Ce songhay septentrional, dont le domaine s'étend jusqu'à l'Air, pose un problème historique. “Peut-être ne faut-il y voir que la simple convergence de phénomènes concordants qui se sont indépendamment produits dans des parlers périphériques de l'aire songhay-zarma. On peut peut-être aussi voir un témoignage de relations historiques entre Tombouctou et l'Air, tandis que le reste des parlers méridionaux évoluait sous d'autres influences dans des directions différentes. Ou encore, y voir la confirmation des traditions des actuels habitants d'In Gall qui garderaient le souvenir de la diaspora consécutive à la destruction d'Azelik et de ceux de ses survivants qui allèrent s'installer ‘jusqu'à Tombouctou et Aribinda’” (Lacroix, 1981 p. 19).

Les Igdalen sont aujourd'hui dispersés dans plusieurs arrondissements du Niger. Dans la région d'In Gall, les principaux campements des Igdalen Kel Tafeyt vivent près du puits d'Asawas, entre Agadez et In Gall et près du puits d'Akenzigi au sud de Tegidda-n-Tesemt. Les Igdalen Kel Amdit se trouvent vers Marandet, au sud d'Agadez, alors que les Igdalen qui constituent le 7^e groupe

de l'arrondissement de Tchin-Tabaraden (préfecture de Tahoua) nomadisent aux environs d'Abalak, de Chadawanka à Tamaya ; d'autres encore se trouvent plus à l'est dans l'arrondissement de Tanout et plus à l'ouest aux confins du Mali. Il est difficile de donner le nombre de l'ensemble Igdalen et Iberogan, mais il doit se situer autour de 15 000 personnes.

Les Igdalen ne portaient pas les armes, ce qui n'est plus toujours vrai aujourd'hui. « Des épines, nous a-t-on dit, ont poussé sur le *tirza* (*Calotropis procera*) » (qui est un arbre sans épines). « Si nous portons maintenant des épées, c'est que nous devons nous défendre nous-mêmes ».

S'il fallait caractériser les Igdalen en quelques mots, on pourrait dire que leur originalité se trouve dans leur implantation très ancienne au sud de l'Aïr, dans leur caractère de religieux pacifiques qui ne portent pas les armes (même si, on vient de le dire, ce caractère souffre quelques accrocs), et enfin dans leur pratique d'un parler songhay, qu'ils utilisent entre eux, alors que la tamajaq leur sert pour communiquer avec les autres.

BIBLIOGRAPHIE

ALOJALY G., *Histoire des Kel-Denneg*, publié par K. G. Prasse, Copenhague, Akademisk Forlag, 1 carte h.t., 1975, 196 p.

ALOJALY G., *Lexique touareg-français*, Édition et révision, introduction et tableaux morphologiques K. G. Prasse, Copenhague, Akademisk Vorlag, 1980, 284 p.

BARTH H., BERNUS S., "Henri Barth chez les Touaregs de l'Aïr", traduction et commentaires S. Bernus, Niamey, *Études nigériennes* n° 28, 1972, 195 p.

BERNUS E., *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Mémoire de l'ORSTOM n° 94, phot., fig., biblio., index, 5 cartes h.t., Paris, 1981, 508 p., 2^e édition, Paris, L'Harmattan, 1993.

BERNUS E., 1992 "Les populations actuelles" in BERNUS E., ECHARD N., édit. Progr. Arch. d'Urgence V, Niamey, *Études nigériennes* n° 52. p. 61-80.

CHAPELLE J., "Les Touareg de l'Aïr", in *Cahiers Charles de Foucauld*, Paris, 1949, vol. 12, 3^e série, p.66-95.

HAMANI M. D., "Au carrefour du Soudan et de la Berbérie. Le sultanat touareg de l'Ayar", Niamey, *Études nigériennes* n° 55, 1989, 521 p.

LACROIX P. F., "Emghedesie, 'Songhay language of Agades', à travers les documents de Barth", in *Itinéraires... en pays peul et ailleurs*, Paris, 1981, Mémoire de la Soc. des Afric., t. 1, p. 11-19.

LAURENT (Cap.), *L'Aïr et ses gens*, Paris, 1966, CHEAM, Mémoire n° 4236.

NICOLAÏ R., "Le songhay septentrional (études phonétiques)", Dakar, 1979, *Bull. de l'IFAN*, XLI, B, n° 2 p. 303-370; n° 3 p. 539-567; n° 4 p. 829-866.

NICOLAISEN J., *Ecology and culture of the pastoral Tuareg, with particular reference to the Tuareg of Ahaggar*, Copenhague, The National Museum, 1963, 548 p.

NICOLAS F., Tamesna, *Les Ivoulemmeden de l'Est ou Touareg 'Kel Dinnik'*, Cercle de Tawa, Colonia du Niger, Paris, Imprimerie nationale, 1963, 279 p.

E. BERNUS

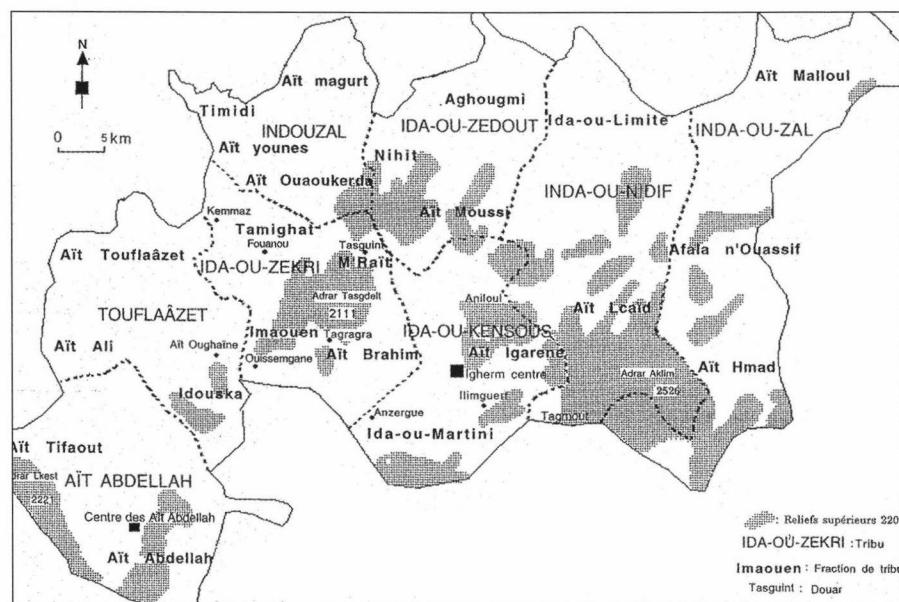
I 39 IGHERM

Le cercle d'Igherm se situe au sud-ouest de Taroudant dans l'Anti-Atlas. Il est bordé au sud par une succession de petites dépressions et de vallées jusqu'à Tata. À l'ouest, il est bordé par l'*adrar* de Lkest et au nord par les plateaux qui donnent sur la plaine du Souss, alors qu'il se continue vers l'est par les *idrarene* des Inda-ou-Nidif et des Inda-ou-Zal.

3670 / Igherm



Le Jbel l'kest domine au sud-ouest la contrée d'Igherm (photo G. Camps)



Tribus, fractions et toponymes de la contrée d'Igherm (d'après A. Zarghef)

Le toponyme “Igherm” peut être employé dans des acceptations diverses. Il peut désigner aussi bien le cercle d’Igherm, la *Caïda* d’Igherm, le *douar* et la contrée d’Igherm.

– Le *douar* Igherm est à l’origine de cette appellation. Il est aujourd’hui le centre du cercle qui porte son nom et le carrefour par où passent les routes et les pistes de toutes les tribus voisines. Avant l’installation des colons, le nom “Igherm” ne désignait que le *douar* appartenant à la fraction des Aït ou’Anzal, tribu des Ida-ou-Kensouss. En 1927, des colons se sont installés dans la région et y ont fondé une bourgade stratégique à côté du *douar* Igherm qui est devenu par la suite le centre administratif de toutes les tribus voisines, en même temps que l’unité de recensement et de perception fiscale. Igherm est devenu un “bureau des affaires indigènes” et le point de contrôle pour toutes les tribus de la région. En effet, celles-ci sont rattachées administrativement à ce centre qui est devenu *Caïda* puis cercle et enfin municipalité d’Igherm en 1994.

La contrée d’Igherm, nom habituellement utilisé pour désigner la région qui s’étend au sud-ouest de Taliouine et au nord-est de Tafraout correspond aux territoires des tribus suivantes : Aït Abdellah, Aït Tifaout, Aït Ali, Idouska n’Oufella, Touflaâzet, Tagmoute, Issaaafen, Iberkak, Ida-ou-Zekri, Indouzal, Inda-ou-Nidif, Idou Zedout, Ida-ou-kensouss et Ida-ou-Zal. La quasi-totalité de ces tribus a servi de cadre administratif des communes rurales actuelles.

Le mot “Igherm” est aussi la racine de nombreux vocables locaux. La toponymie est d’ailleurs plus riche qu’on ne l’imagine. Pratiquement, le mot se rapporte au mur de soutènement d’une terrasse cultivée, ce mur s’appelle *tagherramet* (tas de pierres). Il désigne aussi un mur grossier, bâti en pierres sèches et de faible hauteur : *aghrem*. Les ruines d’un habitat isolé s’appellent *ighermane*.

Pourtant le mot “Igherm” s’applique également à des constructions dans le Haut Atlas et dans la région de Ouarzazate. Chez les Irklaouen, l’expression désigne une enceinte carrée, bastionnée aux angles de tours basses, enserrant une grande cour pour les bestiaux et un nombre variable de maisons adossées à la muraille qu’on utilise comme greniers. Ce genre d’établissement, particulier aux transhumants, peut appartenir à un groupe de familles constituant un *ikhes**, ou à une seule famille de propriétaires riches. Le mot possède une aire particulièrement vaste dans les parlers *ighermane*. L’idée de lieu “clos” et “fortifié” par une “muraille” est contenue dans le mot. Cependant, il désigne aussi un village “ouvert” ou un “hameau” formé de maisons groupées ou du genre *Taddart* (Aït Yahya).

Malgré le regroupement des tribus ou des communes que couvre l’expression “Igherm”, la contrée d’Igherm ne constitue pas une unité géographique très nette. De ce point de vue, ses “frontières” débordent quelque peu ses limites naturelles, par exemple Tagmoute fait déjà partie d’un paysage nettement oasien. Sa limite sud-ouest est d’ailleurs un peu arbitraire puisqu’il s’agit d’une boutonnière de Lkest (le chaînon de l’Ouest). Au nord-est, on constate un paysage refuge de culture dans les vallées et dans les dépressions, qui ressemble légèrement à celui des oasis du Sud, mais avec un peu plus de terrasses sur les versants des vallées.

La contrée d’Igherm se présente sur les parties sud-ouest et nord-ouest sous forme d’un plateau primaire parfaitement nivelé, mais profondément disséqué vers le sud. Le soubassement est constitué par des grès, des poudingues, recouverts par des couches très puissantes de calcaires dolomitiques, qui affleurent presque partout à la surface.

L’altitude moyenne dans la contrée tourne autour de 1 700 m, certains sommets dépassent néanmoins les 2 000-2 500 m (Tasgelt 2 111 m, Aoulgou 2 526 m,

3672 / Igherm

Amagour 2 073 m, Lkest 2 359 m, Azrar 2 081 m, Fidoust 2 231 m, Aklim 2 526 m). Le plateau calcaire est fortement entamé par l'érosion, principalement au voisinage de la chaîne montagneuse axiale, et les communications intérieures sont rendues très difficiles par la présence de gorges profondes (*aaga*).

Dans les synclinaux de l'Ouest, pays de citernes et non de puits, il n'est pas possible d'assurer l'irrigation des jardins, ni même toujours d'abreuver les troupeaux ; le paysage est marqué par une céréaliculture et une arboriculture *bour* et par des paturages à maigre végétation steppique.

Bien que les conditions naturelles soient difficiles, la densité de la population est élevée. La paysannerie sédentaire est plus nombreuse sur les parties nord et nord-ouest ou sur les versants tournés vers l'Atlantique où les pluies, relativement abondantes, autorisent des cultures sèches sur de grands espaces. Les pentes sont admirablement aménagées en terrasses de culture retenues par des murettes de pierre qui s'élèvent jusqu'au sommet des versants. Ces aménagements séculaires suivent des courbes de niveau et épousent parfois le contour exact des affleurements argileux. Par contre, dans les vallées, l'agriculture irriguée offre des produits plus variés : olivier, amandier, palmier, grenadier, figuier, mais aussi des céréales et des légumes. Les anciens *douars*, noyaux de l'habitat, éclatent et se transforment de manière inégale. L'aisance de ces *douars* provient surtout de l'émigration.

En somme, dans la contrée, les données physiques comme les données humaines créent les paysages particuliers de la lisière sub-saharienne. Le paysage oasis commence déjà à partir de la tribu de Tagmoute et de l'extrême sud des Issafen. Ce paysage oasis coïncide curieusement avec les limites administratives de la province de Tata, au nord, et avec celles du cercle d'Igherm, vers le sud, alors que vers la plaine du Souss, une frange de transition commence dès la vallée d'Arghene où le paysage est marqué par l'implantation moderne de quelques oliviers en forme de bouquets.

La contrée d'Igherm est donc une unité administrative plus ou moins arbitraire, un paysage géographique varié, un espace humain cohérent et simple.

La contrée d'Igherm est aussi une grande barrière de hautes terres qui sépare deux types de paysages complètement différents : au sud ce sont les vrais paysages oasiens et les couloirs de *faijate* de la région de Tata et de Bani, et les paysages très différents de la plaine du Souss, au nord. Les plantations d'amandiers des hautes et secs versants de la région d'Igherm représentent aussi une sorte de transition entre les olivettes riantes du Dir et de la plaine du Souss, et les palmeraies entourées d'un paysage sombre et triste au-delà des versants méridionaux d'Igherm.

Le territoire du cercle d'Igherm s'étend d'ouest en est sur de vastes étendues de calcaires et dolomies de l'Infracambrien supérieur qui localement comportent des synclinaux – ceux-ci font partie d'un même ensemble, que des profondes vallées ont séparés les uns des autres. Ces vallées très encaissées relient les dépressions et les petites plaines intérieures entre elles. Les vallées, les plaines intérieures et les dépressions fixent les populations les plus denses qui pratiquent parfois une agriculture mixte (irriguée et *bour*).

Les plus beaux sommets de la région d'Igherm sont formés de Quartzites du Précambrien II, qui sont les roches les plus résistantes de cette contrée (Jbel Lkest 2 359 m, massif des Ida-ou-Zekri 2 111 m, Jbel Igouigil 2 384 m, Jbel Igouine 2 115 m). Ils prennent un large développement le long de la dorsale de l'Anti-Atlas occidental, c'est-à-dire selon une direction OSO-ENE, allant du Jbel Lkest à Tazenakhet. Les schistes et les granites des Précambriens I et II sont par contre des roches tendres, facilement évidées et aplaniées par l'érosion.

Ces massifs fournissent aux troupeaux, malgré la raideur de leurs pentes, des espaces où l'herbe pousse relativement en abondance, où la circulation est libre pour les bêtes et pour les gens. C'est le domaine des pâturages d'été recherchés par les troupeaux transhumants, et dont tant de quartiers et de sommets portent un nom local.

Les fonds des vallées sont les zones aux sols les plus fertiles et les plus aisément aménageables en terrasses de culture. La densité de l'occupation et d'utilisation du sol varie en fonction des variations locales de sol. Au creux des vallées encaissées éclatent des espaces agricoles sous forme d'oasis minuscules, où les oliviers, amandiers, palmiers dattiers, figuiers, cultures de maraîchage et céréaliculture vivent de la fraîcheur d'une source, à l'ombre les uns des autres.

Plus à l'est encore sont les *idrarène* des Inda-ou-Nidif et des Inda-ou-Zal tranchants et presque sans végétation avec des petites vallées verdoyantes de minuscules palmeraies possédant des palmiers dattiers très anciens. Vers le nord en descendant vers les vallées encaissées de ce secteur, la végétation des espaces non cultivés prend elle aussi de la vigueur et l'on voit apparaître des arganiers très dégradés sur les versants et de beaux arganiers dans les fonds de vallées qui sont soumis à une exploitation constante et soigneusement défendus par les villageois.

Les versants méridionaux de la contrée sont soumis aux influences d'un climat déjà saharien. Leur nature géologique, leur caractère orographique et surtout l'aridité extrême ne permettent la vie agricole que dans les fonds de vallées sous forme d'oasis. C'est la dureté des paysages qui apparaît partout. À l'heure actuelle, ces oasis sont trop souvent agonisantes et en voie de disparition, tuées par la soif, victimes d'une sécheresse cruelle et prolongée ; les habitants sont contraints de fuir leur terroir. Cette émigration devient définitive si les eaux vivifiantes tardent à reparaître.

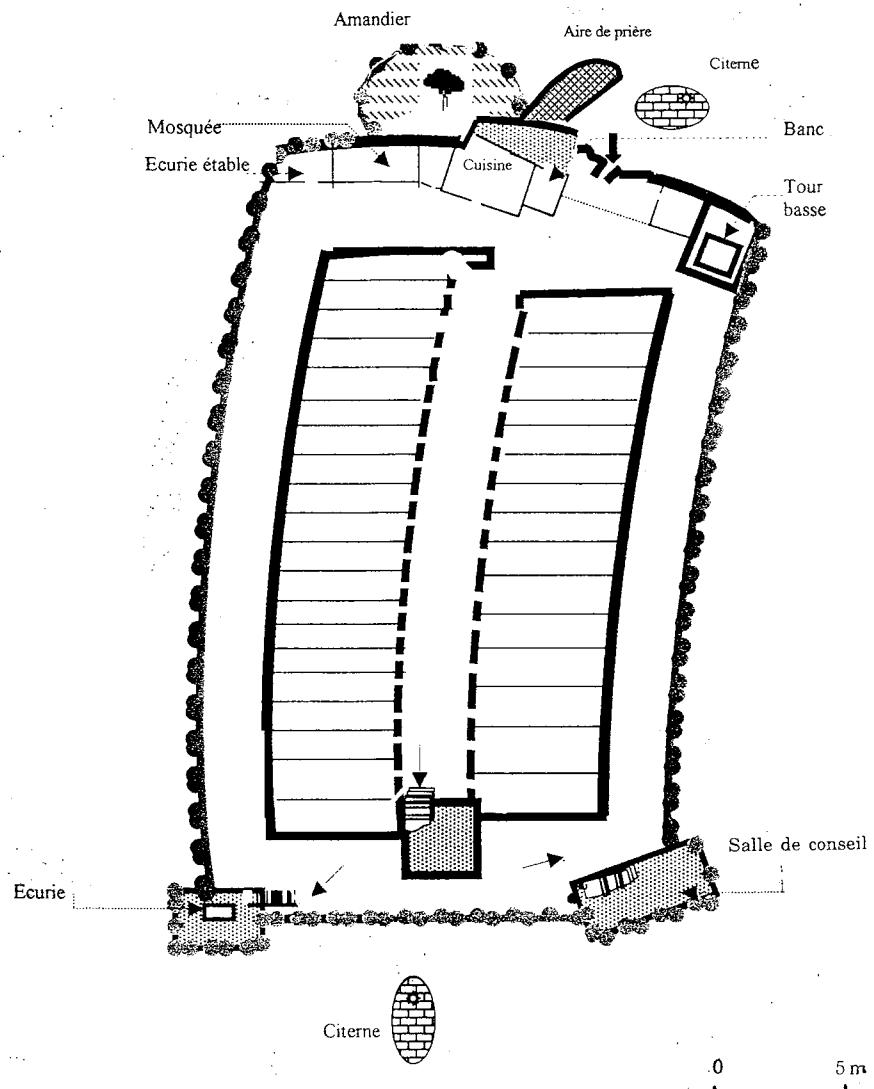
Les versants septentrionaux favorisent l'existence de populations agricoles, adonnées à la céréaliculture et à l'arboriculture ; celles-ci marquent fortement le paysage. Là s'étend aussi la "forêt" d'arganiers, aux arbres plus ou moins clairsemés et dégradés par endroit ; c'est le paysage de l'arganier par excellence, où la culture des céréales est mêlée aux arbres.

En général, trois types d'habitat se distinguent dans la vallée d'Igherm :

- un habitat groupé en ordre compact ;
- un habitat groupé en ordre lâche ;
- un habitat moderne dispersé.

- Que l'on soit en présence d'un habitat groupé en ordre compact ou en ordre lâche, les maisons ne diffèrent, en général, que par leurs matériaux de construction. La quasi-totalité des maisons sont construites soit en pierre et mortier, soit en pisé. Les seules différences à signaler sont celles de la disposition et du site des *douars* ; ces différences que l'on observe dans le paysage d'un secteur à l'autre offrent à chaque *douar* ses particularités et ses caractéristiques. C'est-à-dire qu'une simple observation de la disposition des *douars* permet de dégager quelques caractéristiques liées à des conditions essentiellement géographiques (une distinction peut être faite entre les *douars* de la partie septentrionale et ceux des vallées méridionales et sud-orientales), sociales (un seul lignage ou plusieurs), historiques (fortifications et perçement) ou économiques (exploitations des points d'eau et de bonnes terres)...

- L'habitat moderne dispersé : il s'agit essentiellement d'un habitat isolé construit sur les terres à accès facile ou au bord des pistes et des routes, et contrastant radicalement avec l'ancien habitat groupé des *douars*. L'architecture est de type moderne : d'immenses maisons construites sur un ou deux niveaux. Une piste



Plan de l'agadir de Kemmaz (d'après A. Zarguef)

mène jusqu'à l'entrée de la maison, et les façades extérieures sont munies de plusieurs fenêtres. Ces maisons sont construites avec des matériaux tout à fait modernes (brique, ciment, fer, etc.), et ont souvent des fenêtres très larges.

D'autres constructions marquent le paysage par leurs formes, leur architecture, leurs positions :

- les *Kasabate* (sg. *Kasba*) : ce sont les châteaux des anciens *caïds* de tribus, grands bâtiments de forme carrée, bâties en pisé ou en pierre et pourvus, en terrasse, de deux ou quatre tours d'angle.
- les *igoudar* (sg. *agadir**): ce sont de puissantes batisse de pierre (dans les parties nord-ouest de la contrée) ou de pisé (dans les vallées méridionales) défendues par des murs épais et des tours d'angle. Autour d'une étroite cour

centrale, plusieurs étages servent à entreposer le grain et bénéficient d'une surveillance collective. En effet, les *igoudar* sont des greniers fortifiés collectifs servant aussi au dépôt des biens précieux des habitants. Ces constructions ont parfois un plan carré ou circulaire, mais la forme la plus répandue est rectangulaire. Les types de greniers rencontrés dans cette contrée sont très différents les uns des autres, mais tous expriment assez justement l'économie agricole, sociale et politique tribale d'autrefois. C'est vers la fin du XVII^e siècle ou au début du XVIII^e siècle, semble-t-il, à l'époque des guerres (*lharkate*, sg. *lharket*) que les habitants ont ressenti la nécessité de protéger leurs réserves contre les pillards venus des tribus voisines et de mettre à l'abri des réserves d'orge pour faire face aux catastrophes climatiques.

D'APRÈS A. ZARGUEF

I 40 IGHIL (linguistique)

Le terme *iyl* ("Ighil" en orthographie française ; féminin : *tiyilt*, tighilt ; plur. : *iyalen* ; fém. plur. : *tiyaltin*) est particulièrement fréquent en toponymie puisqu'il signifie, dans ce contexte, "colline", "éminence". Associé à divers déterminants (noms propres ou qualificatifs), il est omniprésent dans la toponymie de l'Afrique du Nord : Ighil-Ali, Ighil-Imoula, Ighil-Izane > Relizane...

Le mot est en réalité très polysémique ; sa signification de base est anatomique : "avant-bras" ; comme beaucoup de dénominations de parties du corps humain, *iyl* a des significations secondaires, métaphoriques nombreuses : en géomorphologie : "colline", "éminence" ; en métrologie : "coudée" (traditionnellement), actuellement, "demi-mètre" (50 cm) ; dans le domaine des qualités morales et physiques, *iyl* symbolise la "vaillance guerrière", "la force", l'avant-bras étant le membre porteur de l'arme :

bab n yiyl : maître de l'avant-bras = "homme brave au combat" ;

a t-id-yawi s yiyl-is : il le ramènera avec son avant-bras = "il le ramènera par (sa) force".

S. CHAKER

I 41 IGHIL-ALI

Le village de Ighil-Ali chez les Ath-Abbès présente une architecture et un certain raffinement citadin très rare dans un village kabyle, où les maisons sont traditionnellement construites dans un souci d'utilité qui exclut souvent la prise en compte artistique. L'ancien village ressemble un peu à la casbah de Constantine, construite avec la pierre locale, ocre et grise. Les maisons à un étage ont des balcons reposant sur des solives et des arcades reposant sur des colonnes. Les ruelles sont pavées. L'harmonie ambiante est rehaussée par de nombreux porches fermés par des portails en bois dur, taillés par les fameux menuisiers de Tabouanant, finement ciselés, armés de merveilleuses ferronneries et de belles rosaces. Parmi la centaine de hameaux et villages des Ath-Abbès disséminés sur le versant nord de la chaîne des Bibans, Ighil-Ali est un joyau architectural. L'intérieur des maisons respire l'opulence et contraste avec l'étroitesse des ruelles. De grands escaliers reposant sur des arcatures de pierre donnent sur des balcons de bois ornant les larges cours intérieures, témoignant d'une influence orientale. Cependant, le vieux quartier qui méritait d'être classé ne représente plus qu'une petite partie de l'actuel Ighil-Ali.

3676 / Ighil-Ali

Le village a connu un passé florissant et une époque de prospérité économique quand ses artisans armuriers fournissaient le bey Ahmed de Constantine en armes et munitions, quand de nombreux apprentis venaient de toute la Kabylie pour apprendre l'art de la bijouterie et quand la diligence postale remontait de la gare d'Allaghane, ramenant voyageurs et colis postaux. La construction de l'école date de 1914, l'électrification du village de 1936. Dans ces années-là, les habitants ont largement profité des soins prodigués par la mission médicale des Pères Blancs, en particulier quand le village fut atteint par le fléau du typhus.

Après la conquête de la Kabylie par l'armée française, Ighil-Ali fut très convoité. Les chrétiens et les musulmans s'y sont livré une longue guerre religieuse et intellectuelle par écoles interposées. Les Pères Blancs installés au village en 1884 (les Sœurs Blanches en 1918) ont, durant 90 ans, tenté d'amener la population à la religion chrétienne par l'instruction gratuite et l'action sociale. Durant la même période, les lettrés musulmans de l'école réformiste de Ben Badis avaient érigé plusieurs écoles coraniques où se déployaient les activités dans oulémas musulmans pour contrecarrer les efforts de christianisation déployés par les Pères Blancs. Pourtant, le mythe de village catholique qui a longtemps collé à l'histoire de Ighil-Ali ne résiste pas à une analyse sérieuse. Car durant leur présence dans le village, les Pères Blancs n'ont réussi à convertir que sept ménages au christianisme, couples démunis qui servaient de domestiques, recueillis par les missionnaires à des moments de grande détresse.

Les historiens ont recensé également l'existence de nombreux citoyens juifs vivant dans les tribus de Kabylie, principalement dans les villages des Béni Abbès, Ighil-Ali et autres. En effet, leurs ancêtres, expulsés d'Espagne en 1492 en même temps que de nombreux musulmans d'Andalousie, avaient été à nouveau chassés de Bougie après sa prise par les Espagnols vers 1510. Ils se réfugièrent avec les Béni Abbas sur les monts des Bibans où les "Abbassides" fondèrent un petit royaume autour de la Kalaâ des Béni Abbas. Il a été attesté par plusieurs écrivains et historiens de l'époque que les juifs de Kabylie étaient, au XVI^e siècle, en majorité des artisans bijoutiers et cordonniers.

L'époque de prospérité connue par Ighil-Ali n'était en fait que la continuité naturelle d'un passé historique marqué par l'insurrection de 1871 dirigée par la tribu des Mokrani. La Kalaâ des Béni Abbas est à elle seule le symbole de la résistance et de l'authenticité.

Avant 1945, Ighil-Ali était un douar administré par un caïd. En 1946 le village fut promu centre municipal regroupant Ighil-Ali, Tazaert et Azrou. Le centre fut administré sur le schéma de la commune de pluri-exercice. Cette évolution fut remise en cause par la Guerre d'Indépendance. En 1956, pour des raisons stratégiques, les Français créèrent une super-commune dans le village de Moka regroupant les villages de l'ancien caïdat et le centre municipal d'Ighil-Ali.

Du début du siècle à la Guerre d'Indépendance, les Ath-Abbas ont vu le déclin progressif de leur domination économique, technologique et artisanale sur la Kabylie et les hautes terres sétiennes. La migration forcée des hommes en âge de travailler vers les villes de l'Ouest, Oran principalement, a privé la région de ces créateurs de génie qu'étaient les menuisiers et charpentiers de Tabouantan, les tisserands, les ferblantiers, les tanneurs, les bijoutiers d'Ighil-Ali, les vanniers de Tigrine, les forgerons d'Ath-Hlassa, les bourreliers et matelassiers d'Ay-Dassen. Le village d'Ighil-Ali perdit alors sa richesse économique et son rayonnement sur la région.

À présent Ighil-Ali, comme tous les villages kabyles, a perdu son auréole. Le bulldozer a dévoré ses flancs et le béton a poussé dans ses entrailles. Des quartiers pauvres ont grossi à la périphérie. De grosses bâtisses, sans esthétique, copies

ratées de chalets suisses et de pavillons andalous, défigurent le paysage. Ighil-Ali a perdu son charme et sa prospérité d'antan.

LE MATIN (Alger), 14-15 janvier 2000)

I42 IHEREN (ou Eheren)

Site rupestre du Tassili n'Ajjer, d'une qualité artistique et documentaire sans pareil et dont le nom, associé à celui de Tahilahi, sert à désigner un style et une période de l'art rupestre saharien (Iheren-Tahilahi).

Iheren se situe dans le Tassili central, à quelque 50 km à vol d'oiseau au nord de Zaouatellaz et à proximité de la petite oasis de Iherir. Au voisinage, on dénombre de nombreux sites rupestres du style d'Iheren-Tahilahi. Ce sont, à l'ouest d'Iherir, Tassakarot, Abanora, Iheren, Tikadiouine, Ikadnouchère.

Les panneaux ornés d'Iheren ont livré des centaines de figures, troupeaux d'animaux domestiques, hardes d'antilopes, et surtout personnages : des hommes, des femmes et des enfants. Toutes ces figures sont faites au trait d'ocre, soit à l'aide d'un bâtonnet minéral, utilisé comme un crayon, soit à l'aide d'un pinceau très étroit. Les artistes d'Iheren n'ont guère pratiqué la technique de l'à-plat qui était dominant dans le style Bovidien ancien (style de Sefar-Ozanéaré). La technique de l'à-plat repose sur des masses de couleur uniformes dont l'opacité rend impossible la représentation des détails corporels.

Le trait a les caractères du dessin, non seulement les contours des corps sont tracés avec une grande précision, mais les vêtements sont figurés de telle sorte qu'aucun détail n'a échappé à l'artiste.

Les robes des femmes d'Iheren sont faites de pièces tissées, qui peuvent être ornées d'appliques en cuir. Il est cependant une partie du costume féminin qui est toujours représenté par un à-plat. Il s'agit d'une sorte de tablier fait d'une peau de chèvre que les femmes portent constamment sur elles, soit derrière et les pattes servent à l'attacher par-devant, soit sur les épaules, la peau protégeant le dos ; soit enfin comme un pagne fessier. Une peau semblable est portée par les hommes, mais elle est plus ajustée et, couvrant le thorax, s'identifie à une sorte de gilet. Il arrive que la peau de chèvre soit ôtée et placée sur le sol, jouant le rôle d'un tapis.

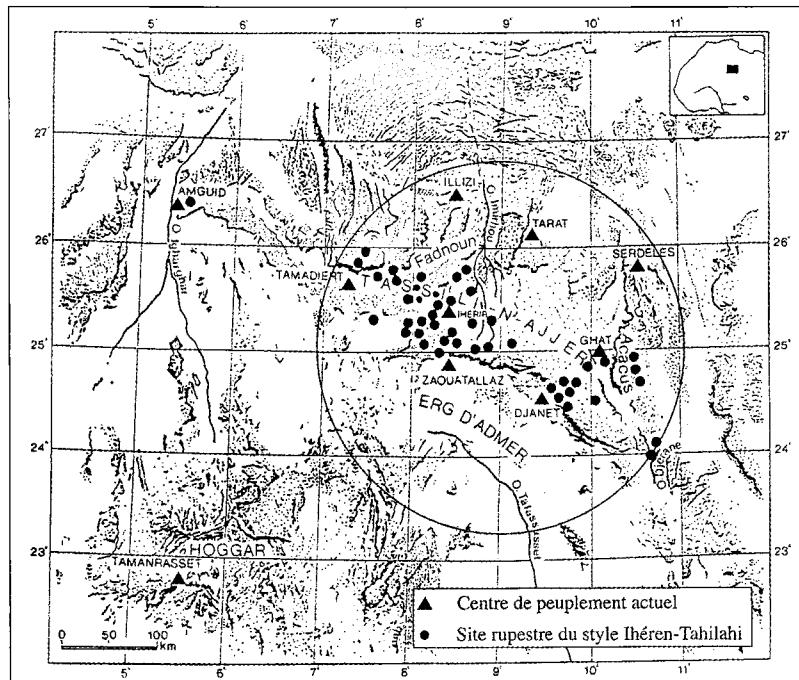
Seuls les adultes sont porteurs de ces tabliers en peau de chèvre. Les enfants et les adolescents vont nus le plus souvent, la taille soulignée par une simple ceinture.

Le trait d'ocre qui détermine les contours du corps des personnes est pectiné, sans doute pour suggérer le volume. Cette technique était aussi en usage dans la gravure sur coquille d'oeuf d'autruche.

La valeur documentaire des peintures d'Iheren l'emporte encore sur leur qualité esthétique. Les flancs de l'abri ont conservé un ensemble de scènes particulièrement riches et précises dans lesquelles interviennent humains et animaux, aussi bien sauvages que domestiques.

Faune sauvage

On reconnaît sans peine l'espèce tachetée dans un groupe de girafes qui compte une douzaine de sujets, chacun représenté dans une attitude différente. Plusieurs espèces d'antilopes* sont figurées avec une précision qui écarte toute fausse interprétation : les Bubales caractérisés par l'allongement considérable de



Localisation des principaux sites rupestres du style «Iheren-Tahilahi»
(d'après A. Muzzolini)

la tête et la petitesse de leurs cornes. Une femelle pas encore débarrassée de son placenta lèche son faon à la démarche hésitante. À proximité, entre un groupe d'autruches au galop et les antilopes bubales sont figurés des oryx reconnaissables à leur longues cornes et leur robe bicolore au pelage beige roux ou brun sur les épaule et le cou et blanc sur le ventre. Parmi la faune sauvage du site, il est facile de reconnaître d'autres espèces d'antilopes telle la gazelle dama (ou biche Robert), dont les pattes et le cou sont très longs et la robe nettement partagée en deux zones : le cou et le dos jusqu'à la naissance de la queue sont uniformément brun foncé, le reste, ventre et pattes, est d'un blanc éclatant.

D'autres éléments de la faune sauvage ne sont représentés que par unité, un lion s'apprête à dévorer un mouton qu'il vient de terrasser, mais les chasseurs sont tout proches ; plus loin un éléphant, dont il ne subsiste que l'arrière-train, précède les girafes.

Les animaux domestiques

Les artistes d'Iheren ont figuré plusieurs variétés d'animaux domestiques ; la qualité de ces figures n'est pas inférieure à celles qui représentent des antilopes ou des girafes. Nous y retrouvons la même sûreté dans le tracé des contours, la même habileté dans le traitement des robes des animaux dont le pelage peut varier au sein d'une même espèce. Mais il est une leçon nouvelle, née de l'observation des troupeaux qui n'avait guère attiré l'attention des prédécesseurs. C'est aux pasteurs bovidiens, et particulièrement à ceux du style Iheren/Tahilali, qu'il appartenait de mettre au point un procédé destiné à accumuler sur un espace réduit un très grand nombre de figures animales de la même espèce. Pour donner l'impression de foule, seuls les animaux situés sur les bords du



Scène de campement à Iheren.

En haut, à gauche, des jeunes gens au visage maquillé rendent visite à une femme dont le corps reste partiellement engagé sous la tente. Au dessous apparaît une scène curieuse : deux hommes, un adolescent et un adulte, qui a ôté son pagne en peau de chèvre et s'en sert comme tapis de sol, de font face de part et d'autres d'un grand vase ou calbasse. L'adolescent, guidé par l'aîné, absorbe à l'aide d'un chalumeau le liquide, sans doute fermenté contenu dans le récipient. En haut et à droite, des récipients identiques sont manipulés avec précaution. Les tentes, presque sphériques semblent être en cuir. Les femmes portent toutes le même vêtement : une robe tissée à chevrons et le pagne en peau de chèvre (relevé J. Colombel)

troupeau sont figurés en entier alors qu'au centre les têtes pressées les unes contre les autres occupent la totalité de l'espace.

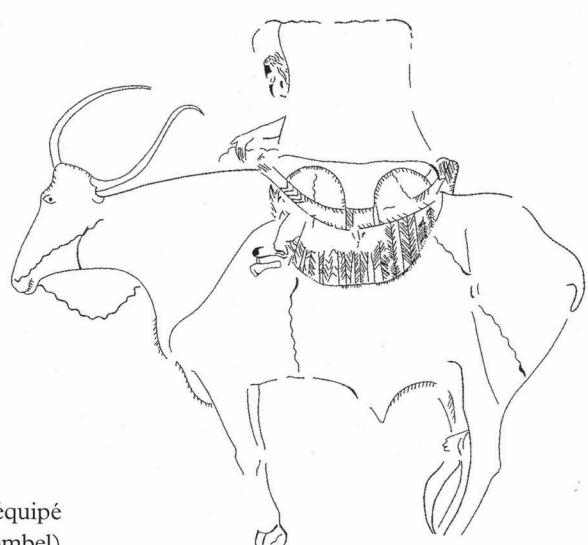
Trois espèces domestiques sont représentées dans les peintures d'Iheren. Les plus nombreux sont les moutons de la variété dite *Ovis longipes* à laquelle appartiennent la plupart des figurations de moutons néolithiques, tant au Maghreb qu'au Sahara. Ces moutons sans laine sont caractérisés par leurs longues pattes, leurs cornes, petites et à simple courbure, incurvées vers l'arrière puis dirigées vers l'avant. Dans cette variété d'ovins, mâles et femelles portent des cornes. Les "béliers à sphéroïde" des gravures de l'Atlas saharien appartiennent manifestement à cette variété de mouton sans laine qui est encore élevée dans le Sahara central et méridional. À Iheren, dans la grande scène du campement, les moutons qui pénètrent dans l'espace compris entre les tentes ont trois sortes de robes. Les premiers ont un pelage qui rappelle celui de l'oryx, mais la partie brune est plus étendue, et chez certains animaux elle couvre le cou, la totalité de l'échine, la poitrine et le haut du gigot; une autre catégorie très proche de la précédente comprend des moutons aux robes unicolores d'un brun accusé ou beige clair. La troisième catégorie d'ovins représentés à Iheren possède une robe tachetée sur tout le corps, la croupe est plus foncée que les autres parties.

Ce retour des troupeaux au campement se fait sous la conduite de chèvres qui diffèrent des moutons par leur barbiche et leurs cornes plus longues, faiblement

3680 / *Iheren*



Les bœufs porteurs d'Iheren
(relevé J. Colombel)



Bœuf porteur équipé
(relevé J. Colombel)



Le troupeau de moutons d'Iheren.

Ils sont de la race dite *ovis longipes* qui occupait le Sahara et le sud du Maghreb. Les cornes sont petites et décrivent un demi-cercle autour de l'oreille. La robe est tachetée de brun rouge sur un fond clair. Certains sujets possèdent de larges bandes plus foncées couvrant la tête, le cou et le dos. Lorsque le troupeau se déplace, les moutons sont précédés par les chèvres aux longues cornes flexueuses (relevé J. Colombel)

incurvées. Le profil presque rectiligne permet également de les distinguer des moutons chez qui il est nettement convexe. Le pelage est identique chez les deux espèces ; les variations observées chez les moutons se retrouvent chez les chèvres.

La troisième espèce domestique est le bœuf. À Iheren, les bovids sont moins nombreux que sur les peintures de l'époque antérieure (Sefar, Abaniora), mais c'est le même *Bos africanus* aux longues cornes en forme de lyre qui est figuré, soit au pâturage, soit en cours de déplacement. Dans cette dernière scène, plusieurs animaux servent au portage de longues perches courbes qui sont les armatures des tentes. Des autres sont fixées sur les flancs de ces bœufs, qui assurent en même temps le transport des femmes de qualité, à en juger par leur vêtement, leur coiffure et l'ensemble de leur parure.

Les chiens sont très rares chez ces Bovidens de Iheren ; quatre seulement sont représentés.

Hommes et femmes d'Iheren

Comme la plupart des œuvres rupestres de l'époque bovidienne finale, les peintures d'Iheren apportent une documentation de grande valeur sur la culture matérielle de ces pasteurs. Ceux-ci sont exclusivement de type méditerranéen et correspondent à la pénétration des Paléo-berbères dans le Sahara central. Les traits du visage sont fins et la peau blanche se prête à la multiplication de peintures corporelles. Celles-ci affectent principalement les membres et, chez les hommes, le visage. Le motif le plus fréquent est une bande verticale, noire, qui occupe le front et se poursuit sur l'arête nasale. Chez certains sujets, la totalité du corps est zébrée de rayures qui se retrouvent identiques sur certains bœufs. Les corps sont longilignes et peu musclés, mais les armes sont plus nombreuses et plus efficaces que dans les cultures antérieures. L'arc est abandonné au profit du javelot.

Les vêtements sont nombreux et représentés avec précision. Les femmes sont habillées de robes faites dans des tissus décorés de chevrons, elles portent au-dessous un sarouel. Les pagnes en peau de chèvre sont portés par les deux sexes.

Hommes et adolescents répondent à un souci très clairement exprimé : le port de la barbe est général. Il s'agit d'une courte barbe triangulaire qui demeurera identique, chez les Berbères, jusqu'à nos jours. Les femmes portent des toques de fourrure dans lesquelles sont piquées des plumes.

Mis à part une chasse au lion, les nombreuses scènes figurées à Iheren donnent une image pacifique de la vie de ces populations.

Le campement que traversent les troupeaux de chèvres et de moutons est délimité par les tentes circulaires faites de bandes de cuir cousues disposées sur une carcasse de perches courbes. Une scène intimiste montre la construction de cet habitat par deux femmes qui commencent par enfourcer dans le sol deux perches diamétriquement opposées. Dans un autre secteur du campement, trois tentes contiguës déterminent un espace où des adolescents s'entre tiennent avec les matrones assises en avant de l'ouverture. L'une d'elles est allongée dans l'entrée de sa tente, seuls la tête, les bras et le buste sont hors de la tente. En dehors de l'habitat, deux hommes, un adulte et un adolescent sont accroupis de part et d'autre d'un grand récipient en forme de calebasse dont la panse est décorée de grands chevrons incisés. Le plus jeune semble aspirer à l'aide d'un chalumeau le liquide, sans doute fermenté, contenu dans le récipient. Une scène identique se retrouve en face de la précédente. Devant une tente plus grande, la femme occupe l'entrée qu'elle obstrue complètement, elle maintient un grand récipient, dans lequel un adolescent plonge une paille pour aspirer la boisson. Un troisième récipient, de forme et de décor identiques, est porté à bout de bras par un adolescent. Il y a tout lieu de croire que ces récipients étaient des calebasses dans lesquelles on laissait fermenter certains produits végétaux. Il s'est trouvé justement que des noyaux de fruits de *Celtis australis* (micocoulier) ont souvent été découverts en grande quantité autour ou dans des poteries d'âge néolithique.

Iheren et le Bovidien final (style de Iheren/Tahilahi)

La qualité et la richesse de la documentation des œuvres rupestres d'Iheren se retrouvent dans d'autres sites du Tassili n'Ajjer, à In Itinen, Oued Derbaouen, Tahilahi entre autres. Dans l'Akakus voisin, des œuvres semblables se reconnaissent à Uan Amil, Ti n Lalan, Uan Muhuggiag, Uan Tabu. Le style Iheren/Tahilahi est considéré comme le plus récent du Bovidien. L'analyse du C 14 à Iheren a donné l'âge de 4850 ± 110 ans, soit 3000 av. J.-C.

BIBLIOGRAPHIE

CALEGARI (édit.), *L'Arte e l'Ambiente del Sahara preistorico : Dati e interpretazioni* Milan, 1993.

CAMPS G., "Amon Rê et les béliers à sphéroïde de l'Atlas", *Hommage à Jean Leclant*, t. IV, 1994, p. 29-44.

LHOTE H. "Nouvelle mission au Tassili des Ajgers", *Objets et Mondes*, t. III, 1963, p. 237-246.

LHOTE H., *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris, Artaud, 1958.

LHOTE H., "Le peuplement du Sahara néolithique, d'après des gravures et des peintures rupestres", *Journal de la Soc. des Africanistes*, t. XL, 2, p. 91-102.

LHOTE H., *Vers d'autres Tassili*, Artaud, Paris, 1976, 276 p.

MUZZOLINI A., "Le groupe europoïde d'Iheren/Tahilahi, étage 'Bovidien final' des peintures du Tassili", *Rev. de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, t. 32, 1981, p. 121-138.

MUZZOLINI A., "Essai de classification des peintures bovidiennes du Tassili", *Bull. de la Soc. préhist. de l'Ariège*, t. XXXVI, 1981, p. 93-113.

MUZZOLINI A., *L'Art rupestre préhistorique des massifs centraux sahariens*, BAR, 1; S. 318, 1986, 355 p.

MUZZOLINI A., Boccazi A., "The Rock-paintings of Tikadiouine ('Tassili n'Ajjer, Algeria) and the Iheren/Tahilahi Group", *Proceedings of the prehistoric society* t. 57, 1991, p. 21-34.

MUSEEN DER STADT KOLN (édit.), *Sahara, 10 000 Jahre zwischen Weide und Wüste*, 470 p.

G. CAMPS

I 43 IKJAN

Agglomération aujourd’hui disparue de Petite Kabylie, sur le versant sud-est du massif du Babor. Ikjan joua le rôle de capitale des Kétama à l’époque du Da’i Abou Abdallah, le prédicateur chiite qui fut à l’origine de la puissance fatimide au Maghreb.

Ayant habilement gagné la confiance et l’admiration des notables Kétama en pèlerinage à La Meqqe, il accepta de se rendre dans leur pays et se fixa, en 893, à Ikjan, au voisinage d’Arbaoun (ex-Chevreul). La place était considérée comme inexpugnable. Ce jugement de Ch.-A. Julien paraît exagéré, mais il est vrai que les tentatives des armées aghlabites contre la place forte des Kétama échouèrent totalement.

Malgré l’hostilité de certains amyras, Abou Abdallah réussit à maintenir une forte unité dans ce peuple fanatisé par son enseignement et l’exposé de la doctrine chiite. L’armée kétama s’empara de Mila en 902 mais, vaincue dans la bataille qui l’opposa aux troupes de l’émir aghlabite, elle échappa au désastre lorsque, l’hiver venu, le Babor et les massifs voisins se couvrirent de neige.

Les années suivantes, la cause fatimide l’emporte définitivement. Les Kétama reprennent Mila puis s’emparent successivement de Sétif, Tobna et Bélezma au cours des années 904-905. La conquête s’achève en mars 909 : les troupes fatimides deviennent maîtresses de Raqqada, dernière capitale aghlabite. Ikjan aurait pu lui succéder, d’autant plus que la bourgade montagnarde restait le centre de la puissance kétama, mais déjà s’estompait le souvenir d’Ikjan tandis que le sultan fatimide ‘Obaïd Allah établissait sa capitale, Mahdiya, sur la côte du Sahel ifriqiyen, attentif aux affaires d’Orient, la ville nouvelle tournait le dos au Maghreb.

BIBLIOGRAPHIE

MARÇAIS G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, 1946.

GAUTIER, E.-F., *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1962.

JULIEN Ch.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. 2, Paris, 1952.

G. CAMPS

I 44 IKHTHYOPHAGI

Diodore de Sicile (III, 53,6) raconte, d'après le mythographe Dionysos de Mytilène (II^e avec J.-C.), que les Éthiopiens Ichtyophages ("mangeurs de poisson") habitaient la ville sacrée (*hiéra*) de Ménè (ou Ménès) dans une île de l'Océan, au couchant du monde habité, nommée Hespéra. Cette île se trouvait elle-même dans le lac Tritonis. Il y a peu à tirer de ce trait d'exocéanisme qui exile *Meninx* (Jerba) dans le lointain océan Atlantique, sinon un rapprochement entre la disposition compliquée des lieux et les golfes gigognes du *Périple d'Hannon* (14 et 18).

Ptolémée (*Géogr.* IV, 8,2, C. Müller, p. 789) signale sur les rives d'un grand golfe tourné vers l'océan Occidental, ou golfe Hespérien (*Id.*, IV, 6,2, p. 733) ces Éthiopiens Ichtyophages, voisins septentrionaux des Hesperii* et donc de la Corne de l'Occident (*Id.*, IV, 6,2, p. 734).

Enfin, il faut faire état du témoignage de Jean Lydus (*de Mens.*, IV, 107) qui, d'après le Romain Chrestos, localise les Ikhthyophagi près d'une montagne de Maurousie (certainement une partie de l'Atlas), à la limite de la Libye et de l'Éthiopie, non loin de vastes marais qui donnent naissance au Nil.

Faut-il admettre que nous avons là des allusions à l'existence, à l'époque antique dans le Sud marocain, de peuplades foncées vivant de la pêche, ou doit-on supposer une construction visant à donner un pendant aux Éthiopiens Ichtyophages de la mer Rouge et du golfe d'Aden, tels qu'ils apparaissent notamment dans le traité *De l'Érythrée* d'Agatharchide ?

J. DESANGES

I 45 IKLAN (voir AKLI)

I 46 ILYÂN

Personnage semi-légendaire, peut-être le dernier représentant d'un pouvoir romain au Maroc au moment de la conquête arabe.

Ilyân, ou Yulyân selon certaines sources (ainsi l'*Akhbâr madju'a*, texte espagnol du X^e siècle, qui ne laisse guère de doute sur son identité avec un Iulianus romain et précise d'ailleurs qu'il était chrétien), aurait été associé à la fin du VII^e et au début du VIII^e siècle aux épisodes essentiels de la soumission à l'islam des cités côtières du nord du Maroc, et au passage des Arabes en Espagne. Les auteurs musulmans, les seuls à l'évoquer, nous offrent cependant des traditions très différentes, et difficilement compatibles, quant à sa localisation, son époque exacte, ses fonctions et l'autorité dont il relevait.

Selon Ibn al-Kûtiyya, qui écrivait en Espagne au X^e siècle, Yulyân n'aurait été qu'un marchand qui trafiquait avec l'Espagne et au Maroc, et avait l'habitude

de ramener de ce pays des chevaux et des faucons au dernier roi des Wisigoths, Ludhrîk (Rodéric, 710-711). Pour les plus anciens historiens arabes de la conquête du Maghreb, Ibn 'Abd al-Hakam et Al-Balâdhûrî (IX^e siècle), Ilyân gouvernait les cités des deux rives du détroit de Gibraltar, notamment Algésiras et Ceuta, au nom des Wisigoths. Mais Rodéric ayant abusé de sa fille, il entra en contact avec Târik, placé par Mûsâ ibn Nusayr à la tête de la garnison de Tanger, récemment soumise, et il lui fit passer le détroit, ouvrant ainsi l'Espagne à l'islam (711). Pour d'autres historiens, plus tardifs, comme Ibn al-Athîr, Al Nuwayrî et Ibn 'Abd al-Hâfi ('Ubayd Allâh), Ilyân était au contraire, à l'arrivée des conquérants, le gouverneur de Tanger et, précisent Ibn 'Idhârî et Al Nuwayrî, c'était un prince des Rûm, c'est-à-dire un gouverneur byzantin. Certains de ces auteurs l'associent également à l'expédition de Mûsâ au Maroc (vers 705) ou à la geste de Târik en 711, mais plusieurs, notamment Ibn al-Athîr, en font un contemporain du célèbre raid de 'Ukba ibn Nâfi' au Maroc, vers 681-682 : après l'avoir soumis d'une manière exceptionnellement pacifique, 'Ukba aurait obtenu de lui des informations sur les peuples berbères du Sud, et il se serait ensuite remis en marche. Enfin, pour Ibn Khaldoun, encore plus déconcertant, c'est en tant qu'émir des Ghumâra, c'est-à-dire chef berbère, que Yulyân aurait fait sa soumission à 'Ukba... D'autres auteurs combinent différemment encore certains éléments de ces récits, d'où un nombre important de variantes supplémentaires, qui finissent par rendre le dossier d'une extrême confusion.

De nombreux historiens, de l'Espagne musulmane (comme E. Lévi-Provençal) aussi bien que du Maghreb (le dernier en date étant A. Siraj), ont néanmoins tenté d'extraire de ces textes une réalité historique. Sans se prononcer clairement sur la rencontre avec 'Ukba, peut-être légendaire comme toute sa randonnée au Maroc (R. Brunchwig 1942-1947), ils choisissent, en accord avec la majorité des sources, d'identifier en Julien un gouverneur des anciennes cités romaines du nord du Maroc, de Tanger à Ceuta, probablement revêtu du titre de comte que lui attribuent certains textes, et qui aurait été en fonction au début du VIII^e siècle, au moment où se prépara la conquête de l'Espagne. Mais au service de qui ? Cette question, qui constitue en fait le principal intérêt de l'histoire de Julien, parce qu'elle pose le grand problème de la situation politique du Maroc à la fin de l'Antiquité, reste malheureusement aujourd'hui toujours aussi obscure : si la majorité des textes, de Ibn 'Abd al-Hakam à Léon l'Africain, associent en effet Ilyân et le nord du Maroc à l'Espagne wisigothique, des auteurs non négligeables (comme Al-Nuwayrî), en font un Byzantin. Or nous savons que Septem (Ceuta) était effectivement encore byzantine au début du VII^e siècle d'après Georges de Chypre ; d'autre part, tous les textes arabes qui évoquent la première expédition en Afrique, en 647, signalent que le gouverneur byzantin Grégoire était alors maître du pays entre Tripoli et Tanger ; enfin, l'intérêt manifesté par le *Liber Pontificalis* pour la chute de Septem pourrait suggérer que la ville était alors toujours perçue comme partie intégrante de l'empire. Pour C. Diehl, ces indices autoriseraient à penser que "Julien fut le dernier représentant en Afrique de l'autorité du *basileus*" (*L'Afrique byzantine*, p. 587). Cette thèse manque cependant d'arguments décisifs. Peut-être, pour concilier toutes les données, pourrait-on plutôt supposer, après les défaites catastrophiques des Grecs dans la partie orientale de l'Afrique dans les années 643-698, un ralliement de Septem et Tingi aux Wisigoths, devenus beaucoup moins "barbares" aux yeux d'un Romain depuis leur conversion au catholicisme. Un tel rapprochement n'aurait fait que reproduire une situation administrative qui était celle de la Tingitane au Bas-Empire, lorsqu'elle appartenait au même diocèse que l'Espagne. Mais ce n'est qu'une hypothèse : faute de disposer de données archéologique ou de textes grecs ou latins explicites, il paraît en définitive réellement impossible de trancher. La seule certitude semble

être que les deux anciennes cités romaines de Tanger et de Ceuta existaient toujours au moment de l'arrivée des Arabes, avec une population chrétienne, et une activité commerciale probablement importante avec l'Espagne.

BIBLIOGRAPHIE

Sources arabes : se référer désormais à la liste et au recueil des textes dans :

SIRAJ A., *L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, Rome, 1995.

Études

DIEHL C., *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896.

GATEAU A., "Ibn al-Hakam et les sources arabes relatives à la conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne", *Revue tunisienne*, 1936, p. 57-83, surtout p. 77-83.

BRUNSWIG R., "Ibn al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes", *Annales de l'Institut des Études Orientales* (Alger), tome VI, 1942-47, p. 108-155.

LÉVI-PROVENÇAL E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, tome I, Paris, 1950.

SIRAJ A., "De Tingi à Tandja : le mystère d'une capitale déchue", *Antiquités africaines*, t. 30, 1994, p. 281-302.

Y. MODERAN

I47 IMENÂN (Imanân, Imenanes)

« Le masculin singulier, le féminin singulier et le féminin pluriel d'Imenân sont peu usités ; on les remplace par les termes *amenoûkal* “prince”, *tamenoûkalt* ‘princesse’, *timenoûkâlin* ‘princesses’ (Ch. de Foucauld 1940, p. 169) ».

Famille revendiquant une origine chérifienne du Maroc qui, au XVII^e siècle, était reconnue par les Touaregs de l'Ajjer et de l'Ahaggar comme autorité souveraine. La ville de Ghât était leur capitale.

La note de Cheikh Brahim ould Sidi adressée à Sidi Mohammed el-'Aïd, grand maître de la confrérie tidjaniya et dont H. Duveyrier a pu lire l'original (voir H. Duveyrier 1831, p. 139) dit ceci : « Les Imanân ou Es-Solatîn (les Sultans) sont de vrais chorfa, moitié Edrissiens de la famille régnante de Fez, moitié Alouyiens, descendants de Sîdna- Ali, petit-fils du Prophète » (ici l'auteur commet une importante erreur en appelant Ali “petit-fils du Prophète”, alors qu'il était son gendre. D'autre part cette note, qui fut rédigée au XIX^e siècle, fait référence à la dynastie idrisside qui n'eut d'existence que de 788 à 921). Cependant, l'origine chérifienne des Imenân n'a jamais été contestée ni par les Touaregs ni par les historiens arabes.

La ville de Ghât était un relais important dans les échanges transsahariens qui, avant l'arrivée des Imenân, était sous la férule d'une tribu touarègue aristocratique, les Ihâdjenen apparentée aux Oraghen (Orayen). Selon les traditions orales recueillies par H. Duveyrier en 1860 (voir Duveyrier 1864, p. 267), la fondation de cette ville sous l'autorité des Touaregs se situerait entre la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle. Ibn Battouta signale l'existence de Ghât en 1353 (voir Ibn Battouta 1859, t. IV, p. 445). Le site de Ghât au débouché de la gorge d'Ourâret et de la vallée de Tânezzoûft est un lieu riche en eaux de sources et en terres cultivables. Pline (*Histoire naturelle*, Lib. V, 5) cite le nom de *Rapsa* dans le triomphe du général romain Cornelius Balbus. Cette antique *Rapsa*, ville en position stratégique dans l'empire romain, pourrait bien

avoir été recouverte par la Ghât moderne, selon H. Duveyrier (*ibid.* p. 267). Cette hypothèse n'a pas été confirmée car jusqu'à ce jour, aucune fouille archéologique n'a été entreprise (voir J. Desanges 1957).

Deux points de l'histoire des Imenân restent à éclaircir :

- quand, pourquoi et comment cette famille d'origine chérifiennes s'est-elle installée à Ghât en se substituant à l'autorité des Touaregs Ihâdjénen ?
- quelles sont les raisons profondes, politiques, de leur affaiblissement et de la chute de leur autorité ?

Les Mérinides du Maroc (1230-1504), en conquérant Sidjilmassa, le Touat et le Gourara, envoient des missionnaires dans tout le Maghreb pour former des *faqih*, « des clercs capables d'initier aux rudiments théologiques de l'islam et de nourrir en particulier le sentiment d'appartenance à la « Communauté promise au salut » (*Ahl al-Sunna wal-jamaa'*)... les saints se sont répandus au Maghreb avec la multiplication des confréries (*turuq*) à partir des XV^e-XVI^e siècles » (M. Arkoun, 2000, p. 75). Ces mouvements de dévotion, au Maghreb et au Sahara, sont anciens : « l'atmosphère de l'Ifrîqiya, comme celle de tout l'islam, au IX^e siècle, est saturée de dévotion. Mais, dans la masse berbère qui répugne aux demi-mesures, cette dévotion prend un caractère impérieux et ceux qui la pratiquent tiennent un rôle social éminent. Quel que soit le milieu dont ils sont issus, les gens de religion imposent le respect, l'admiration à ce peuple qui, dès le VIII^e siècle, traverse une crise d'ascétisme... » (Ch.-A. Julien 1961, p. 47).

Si l'on connaît mieux ces mouvements de dévotion au Maghreb, celui des "missionnaires" en direction du Sahara central n'a laissé que quelques bribes de souvenirs. Le cas des Imenân est particulier, car c'est une famille de *chorfa* totalement étrangère au pays touareg qui s'est trouvée portée au pouvoir, probablement pour arbitrer les conflits internes, politiques et économiques, entre la ville de Ghât, ses suzerains et les commerçants impliqués dans les stratégies commerciales transsahariennes. Alors que ces dévots jouent ordinairement un rôle de pondérateurs, de conseillers, en créant leurs réseaux de confréries, qu'ils échangent leur baraka contre des dons en nature et en argent, les Imenân ont conçu une dynastie propre en s'alliant aux femmes de l'aristocratie locale qui ne pouvaient revendiquer le nom de *chérita* ou de *mrabta* (comme en Kabylie) de par leur origine, mais qu'on appelait *timenoûkalines* (féminin pluriel d'*amenoûkal*, chef élu des suzerains parmi les héritiers utérins du pouvoir). Les Imenân pouvaient, par ces alliances, revendiquer en matrilignée les règles d'héritage de tradition touarègue et en patrilinee la transmission de leur pouvoir de *chorfa* (M. Gast, 1976). Passant d'un rôle socio-économique et religieux à celui de suzerains politiques, les Imenân ne pouvaient asseoir leur pouvoir qu'en trouvant de solides appuis locaux doublés d'une relation à longue portée (symbolique ou réelle) avec les souverains marocains. Bien que certaines traditions orales disent que le premier chérif fut accompagné d'une importante armée, il ne reste aucune trace historique de cet événement (voir Foucauld 1951, t. IV, p. 1207).

La "force armée" des Imenân était des *Imanghasâten* (Imanrassatènes). « Les Touaregs tiennent pour un fait de notoriété publique que les Imanghasâten descendent des Arabes Meghâr-ha qui habitent aujourd'hui l'Ouâdi-ech-Chiati, dans le pachalik du Fezzân » (H. Duveyrier 1864, p. 354).

Le souvenir du territoire de ces Imanrassatènes, en aval de l'oued Taremmout de l'Ahaggar, a laissé son nom à cette partie de l'oued sortant de l'Atakôr et à celui de l'oasis devenue Tamanrasset (voir Foucauld, 1940, p. 169).

« Comment ces Arabes ont-ils pu devenir Touareg ? La réponse est bien simple. Les Imanghasâten constituaient le maghzen ou force armée des Imanân, et,

pour ces fonctions les anciens sultans ont préféré des étrangers, et les étrangers ont accepté cette position en raison des avantages attachés à la qualité de défenseurs du pouvoir » (H. Duveyrier, *ibid.*). Nous avons là un exemple d'intégration d'arabophones ou de Berbères arabisés dans la culture et les traditions touarègues.

En fait, les Imanrassatènes ont été sollicités pour s'opposer au pouvoir des anciens suzerains locaux qui étaient les Oraghen affaiblis par le départ d'une partie d'entre eux en Aïr et sur la boucle du Niger lors de l'incursion des Arabes au Fezzan. Ces Imanrassatènes se subdivisaient, selon H. Duveyrier, en Tédjéhén-n-Abbâr, Inannakâten et Tédjéhén-n-Bedden, lesquels étaient nourris par les tributaires suivants : Isesmodân, Ikélézhzhân, Kel-Touan et une partie de Kel-Tâmelrhik (*idem* p. 355 ; nous gardons ici l'orthographe de H. Duveyrier). Ils nomadisaient dans la vallée de Tikhâmmat et le Fezzan et possédaient aussi des terrains de parcours en Ahaggar. Leurs tributaires campaient dans les vallées du Tassili, l'Ajjer et l'oued el Gharbi au Fezzan.

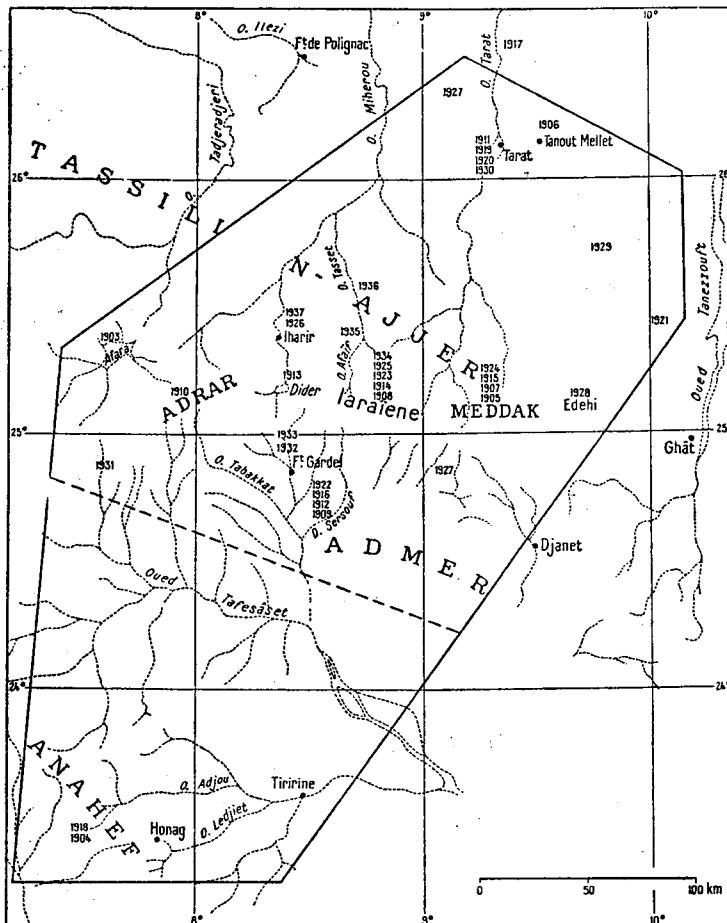
Au cours du XVII^e siècle, une série d'événements, depuis la décomposition du pouvoir saâdien au Maroc, à Tombouctou, au Songhaï et au Niger, affecte les échanges transsahariens et les pouvoirs locaux nés du soutien symbolique du Maroc. « À partir de 1612, le Maroc abandonne le Soudan au bon plaisir du corps d'occupation. Les soldats deviennent des brigands et le pacha élu un chef de bande. De 1612 à 1660, défilèrent 21 pachas ; de 1660 à 1750, 128. Certains ne régnèrent que quelques heures avant d'être massacrés par leurs rivaux... » (Ch.-A. Julien 1961, p. 215).

Or les Oraghen, qui nomadisaient dans la boucle du Niger, étaient les témoins de cette dégradation socio-politique qui atteignait pareillement le pouvoir des Imenân à Ghât. Ceux que H. Duveyrier a nommés "rois fainéants" (*idem* p. 346) affichaient aussi cette délinquance généralisée en manifestant leurs abus et en perdant totalement le respect et la crainte de leurs sujets. Il est évident que les transactions commerciales sahariennes souffraient de cet effondrement des autorités de référence et que les commerçants de Ghât étaient prêts à changer de maîtres. C'est H. Duveyrier qui nous donne encore des informations précises sur les événements concernant la chute des Imenân (voir H. Duveyrier 1854, p. 354 *sq.*).

La chute du pouvoir des Imenân

« Il y a deux cents ans environ régnait l'aménôkal Goma ». Cette estimation nous permet d'évaluer ce règne vers 1660 (puisque H. Duveyrier fit son enquête en 1860), époque qui correspond à celle de l'anarchie à Tombouctou. Goma et ses prédécesseurs avaient ravagé le pays et ruiné le commerce des caravanes qui fréquentaient le marché de Ghât. Ce despote ne cessait d'humilier les tribus qui le nourrissaient, il persécutait en particulier un petit groupe d'Oraghen revenu du Niger. L'un des nobles des Ajjer nommé Biska, outragé publiquement par Goma, tua ce dernier, au grand soulagement des victimes.

« Sur ces entrefaites arriva un chef des Ioûrâghen du Niger, du nom de Mohammed eg-Tinekarbâs, homme de guerre juste et estimé qui venait à Rhât demander réparation de dommages causés à ses frères, devenus Azdjer, et d'autres Ioûrâghen du Sud, appelés sur le marché de Rhât pour affaires de commerce » (H. Duveyrier 1864, p. 345). L'histoire orale garde un souvenir très précis de la suite des événements. Mohammed ag Tinekarbâs, dont le père était originaire de l'Azawar au Niger, avait cependant une mère née dans le pays Ajjer. Il pouvait donc revendiquer la défense des siens contre les tyrans de Ghât. La troupe de Ag Tinekarbâs arrivant au village de Féouet (Fêwet), près de Ghât,



Zone de nomadisation des Kel Ouhet (d'après J. Dubief 1956)

rencontra le chef des Imanrassatènes Kotiba qui, devenu aveugle, était guidé par une corde le menant à son jardin (moyen encore utilisé pour aider les aveugles). Les Oraghen le jetèrent dans un puits et lancèrent un javelot dans le flanc d'une chienne qui aboya dans le jardin. L'animal blessé s'enfuit dans Ghât emportant l'arme qui le traversait. Ce fut le signal de l'attaque qui mobilisa les Imanrassatènes contre les Oraghen au village de Fêwet. Un combat eut lieu durant lequel le chef des Imanrassatènes, Edôkân, fut tué de la main même d'Ag Tinekarbâs au pied d'un acacia qui fut appelé azhel-n-Edôkan. La mort d'Edôkân provoqua la débandade des Imanrassatènes et celle des autres troupes des Imenâî (cf. Duveyrier 1864, p. 348-349). H. Duveyrier remarque que cette victoire était aussi due aux chevaux et aux dromadaires de meilleure qualité dont disposaient les Oraghen.

Sur ce, les Imenâns allèrent se réfugier à Agadès où ils avaient des parents et alliés. Les Imanrassatènes retournèrent chez les Arabes Megâr-ha dans l'oued Chiâti au Fezzan, les Ihadhanuren s'enfuirent en Aïr chez les Kel Faday et les habitants de Ghât firent leur soumission à Mohammed ag Tinekarbâs qui étendit son autorité à Ghadamès, Djanet et tout le pays Ajjer, sans affirmer de prétention

sur l’Ahaggar. De cette époque date la séparation des pouvoirs entre l’Ajjer et l’Ahaggar.

Après les noms de dix successeurs d’Ag Tinekarbâs relevés par H. Duveyrier (*ibid.* p. 350) c’est Ikhenoûkhen qui fut reconnu, vers 1820, comme *amghar* des Oraghen et amenoûkal du pays Ajjer bien qu’il laissât au début, ce droit à son cousin Mohammed ag Khatita parce que celui-ci acceptait de rester sédentaire. Si Ikhenoûkhen fut choisi, c’est parce que, selon H. Duveyrier, il était « celui qui manie le plus habilement le glaive et le bouclier » (*idem* p. 352).

À l’époque du passage de Duveyrier en pays Ajjer, il ne restait plus que cinq hommes Imenân et beaucoup de femmes. Ces hommes vivaient en sédentaires tantôt à Ghât, tantôt à Djanet, et fomentaient la cession du pays aux Turcs pour s’opposer à la fois aux Oraghen et à la politique française qui avait localement de nombreux partisans. Ce fut au tour des Oraghen de chercher querelle aux derniers Imenân, aux Imanrassatènes et aux Ihadhanarènes de retour en Ajjer et qui fuient alors vers l’Ahaggar en 1870 et 1871. « Les Imenân prennent aussi le chemin de l’Ahaggar et s’installent dans l’oued Ahensouri » (G. Gardel 1961 p. 148). Les femmes Imenân, “sultanes” ou “timenoûkalines”, viennent en délégation se plaindre aux guerriers Ahaggar. C’est Aïtarel ag Mokhammed Biska, futur amenoûkal de l’Ahaggar, qui répond à la belle Tabeghourt en larmes : « Maintenant que tu es venue chez nous, je ne me reposerai pas sans avoir essuyé tes larmes » (*idem* p. 148). « Tout l’Ahaggar se leva comme un seul homme Kel R’ela, Taïtoq, Tedjéhé Mellet et leurs meilleurs imr’ad, avec les Imenân, se rangèrent tous ensemble sous la même bannière au nombre de 650 environ » (Benhazera, 1908, p. 117-118; voir ensuite le début des combats).

La guerre Ajjer/Ahaggar

En 1873 l’aménoûkal de l’Ahaggar el Khadj Akhmed demande à Ikhenoûkhen, chef des Kel Ajjer, de rendre justice aux Imenân. Le refus de ce dernier entraîne une série d’exactions et de combats qui vont durer quatre ans (1874-1878 ; voir G. Gardel 1961, p. 148-185) et provoquer la mort de plusieurs centaines de guerriers. Ikhenoûkhen, convaincu par l’*amghar* de Ghât, Es-Safi ould el Hadj Amin, va au Fezzan pour rencontrer l’administrateur régional turc (*moutzarrif*) Ali ben Mohammed, qui lui accorde son aide militaire contre la promesse d’investir Ghât après leur victoire. Quatre à cinq cents Arabes du Chiâti (Megarha et Ghouia) reviennent avec eux armés par le *moutzarrif* et dont beaucoup sont montés à cheval.

Une série de combats ruinent alors les deux partis notamment à In Deledj et à Tañhart en 1875 où deux des fils d’Ikhenoûkhen trouvent la mort ainsi que cinq des sept Imenân, de même qu’une trentaine de Kel Ahaggars. Seul Amoûd, fils d’El Moktar qui était absent à ce combat, reste en vie parmi les Imenân. Cette année très néfaste pour les Kel Ahaggars qui subissent plusieurs pillages notamment à Tabezzat (voir G. Gardel 1961, p. 151-152) est appelée *awtay wan Beluwien* (aouétaï oua n Belouien, selon Ch. de Foucauld 1952, t. III, p. 1541 et Foucauld, 1925, “Poésies touarègues”), du nom des Ibelouien, Arabes du Fezzan venus renforcer les Kel Ajjer et qui forment avec eux un millier de combattants.

Mais chacun des partis voulant retrouver son honneur, les rezzous et combats se multiplient en 1876 à Djanet, près d’In Salah, en 1877 près de Tadent (caravane allant vers le Soudan), à Oudjmidén, à In Abeggui, à Tadjentourt-n-Sarou, Afara, etc., en 1878. El Khadj Akhmed, aménoûkal de l’Ahaggar qui n’a pas pris part à ces combats, meurt à Tarhanânet fin 1877. La délégation pour la paix envoyée à Tazrouk en Ahaggar par les Kel Ajjer est trahie par un rezzou

d'Immeqgarassènes et de Kel Intounin sous les ordres d'In Guedazen ag Abakada. La guerre est relancée dans l'Immidir ; les Ouled Bajouda (mrabtines d'In Salah) font prisonnier un noble de l'Ajjer, Oufenaït ag Moussa, qui rejoint un autre prisonnier taytoq : Sidi ag Ennebi. Tous deux commencent à parler de paix et aussi à l'instigation des Kel Toberen (tributaires des Oraghen) venus en caravane au Tidikelt.

En 1878, le combat d'In Eleggi (à trois journées de marche de Ghât) met fin à la guerre entre les Kel Ahaggar et les Kel Ajjer. Ceux-ci perdirent 80 hommes dans ce dernier affrontement (voir Foucauld, 1952, t. III, p. 1542).

Le Tédjhé Mellet, Bedda, de l'Ahaggar, se rend à Ghât avec le concours des *chorfa* de la ville, des Ançar et un groupe d'Isseqqamarènes ; cette délégation va dans la Tadrart solliciter la paix auprès d'Ikhénoukhen. Celui-ci, las et vieilli (il a alors plus de 80 ans), promet de ne plus s'immiscer dans les affaires des Imenân (Gardel 1961, p. 156). Ceux-ci ne font plus reparler d'eux, d'autant qu'il ne reste apparemment qu'un seul homme de leur famille, c'est Sultan Amoud (un autre Imenân, Okha, prisonnier des Kel Ahaggar, ne sera libéré qu'en 1878 ; il reviendra plus tard de Djanet pour mourir à Abalessa).

Mais la vie agitée du Sahara central continue avec ses rezzos, et la pression de plus en plus forte des puissances étrangères qui veulent maîtriser les échanges transsahariens (l'Angleterre, la France, la Turquie, l'Italie et l'Allemagne) s'exerce par l'envoi de missions et par le travail des agences consulaires à Tunis, Tripoli, Benghazi. Les explorateurs européens se font assassiner par méconnaissance du terrain, un manque de préparation et une mauvaise appréciation de la psychologie et de l'état d'esprit des Touaregs : M^{le} Tiné, Dournaux-Dupéré et Joubert, Erwin von Barry, les pères Richard et Kermabon, les pères Morat et Pouplard, ainsi que la désastreuse mission Flatters en 1881, sont des exemples malheureux. Les explorations françaises ne reprennent qu'en 1892, notamment avec Fernand Foureau.

Cependant, en arrière-plan de ces agitations diplomatiques européennes visant la conquête des marchés africains, une puissante organisation confrérique a pris une grande importance face aux autres confréries d'Afrique du Nord présentes au Sahara (en particulier la Maddaniya, la Tidjaniya et la Qadiriya) ; c'est la Sanoûssiya (*sanûsiyya*) remarquablement étudiée par J.-L. Triaud (1995).

C'est donc vers cette confrérie qui a déjà des réseaux dans le Borkou, au Tchad dans l'Ennedi, fortement implantée en Libye et porte-drapeau de l'islam, que vont se tourner tous les opposants aux chrétiens européens, et dont fait partie au premier chef l'empire ottoman. Ce sera le parti du sultan Amoud qui deviendra le représentant de la Sanoûssiya à Djanet.

Le Sultan Amoud, dernier des Imenân

Amoud : prière canonique musulmane qui se récite cinq fois par jour ; chacune de ces prières est un "Amoud" (voir Foucauld, *Dict.* III, p. 1157). C'est aussi un nom de personne que les arabophones ont confondu avec les prénoms arabes de Hamoud, Ahmoud, d'où les confusions Amoud/Ahmoud/Hamou.

Amoud ag Elmokhtar est né vers 1856. Son fief particulier était Djanet et l'oued Ihérir, ses tributaires deux petites tribus d'Ibottenatènes et les Iforas win-Etobel. Il avait aussi des intérêts en Ahaggar (Gardel 1961, p. 280). Son autorité fut toujours reconnue par les Ihadâñarènes. Au combat de Tañhart en 1895 (vallée de l'Ahaggar où eut lieu un sévère combat entre les Kel Ahaggar et les Kel Ajjer unis aux Arabes Ibelouïènes du Fezzan), Amoud perdit son père, ses deux oncles, ses deux frères et un cousin (J. Dubief 1956, p. 137). Au combat

d'Amguid il fut blessé de deux balles au bras droit (dont il resta handicapé) et à la jambe droite. Farouchement opposé à la progression de l'emprise coloniale française, il renonça toujours à demander l'*aman* aux autorités françaises, malgré l'approche du capitaine Touchard en 1905 et celle du capitaine Nieger en juillet 1909, et comme le lui proposait Moussa ag Amastane en 1906.

En 1905, les Turcs revendentiquent la possession de Djanet dont la population sous l'autorité de Sultan Amoud leur est favorable. Le capitaine Abdelkader (*alias* Djamy Bey) se rend avec sa troupe à Ghât pour disputer aux Français la maîtrise de Djanet, relais vers Bilma et l'Aïr. Sultan Amoud qui a hérité de nombreux revenus sur les jardins de Djanet et sur les tributaires encore fidèles à sa famille, invite les Turcs à s'installer à Djanet. Il reçoit l'investiture turque en 1908 et obtient le titre de Mouchir, un cachet et un traitement annuel de 2000 F.

Sultan Amoud a toujours espéré retrouver l'autorité et le prestige ancien de sa famille, d'autant qu'il jouit encore d'une grande renommée. Il a souvent joué un rôle pondérateur pour obtenir réparation des préjudices subis par les commerçants de Ghât comme lors du rezrouz des Kel Ahaggar dans l'oued Tiout en janvier 1905 (voir Gardel 1961, p. 219-220). Mais il n'hésite pas à organiser la résistance armée et se rend discrètement à Abalessa où des armes de guerre sont peut-être transportées.

Si Sultan Amoud a établi à Djanet sa résidence principale, c'est d'une part en raison des revenus qu'il tirait de ses redevances sur les jardins et de ses tributaires, mais aussi parce que Djanet, outre sa position géostratégique dans les relations commerciales avec le Soudan, fut consacrée en 1901 comme lieu privilégié de la zâwiya senoussiste par le *muqqadem* de Ghât, Cheikh Senoussi ould el Hadj Ahmed, frère du kaïmakam El Hacen installé à Koufra en 1886 par les Turcs. L'imam de cette zâwiya était Akhamouk ag-Arada des Ihadhanarènes et Sultan Amoud son adjoint (voir Gardel 1961, p. 214 et J.-L. Triaud 1995, II, p. 797 *sq.*). Toutefois, les rapports géopolitiques entre la Turquie et les puissances coloniales européennes (France, Angleterre et Italie) devenaient de plus en plus défavorables aux partisans des Turcs en raison de l'affaiblissement de l'Empire ottoman sur tous les fronts. Après plusieurs reconnaissances françaises sur Djanet, à partir de 1905 (capitaine Touchard, 19 janvier 1905 ; capitaine Nieger, 18 juillet 1909 ; lieutenant Saint Maur, 7 janvier 1910) et plusieurs passages, occupations temporaires et manifestations turques en 1906, 1907, 1910, le capitaine Charlet occupe Djanet avec sa troupe en novembre 1911 et entreprend la construction d'un fort en lieu et place de la zâwiya senoussiste. Il avait auparavant obtenu le consentement du *muqqadem* tidjani Abd al-Nabî ben Alî peu favorable à la Sanoûssiya, lequel avait convaincu aussi les habitants de la région. Cependant, cette démonstration de force n'engendre pas la conquête immédiate de Djanet. Les Italiens occupent Ghât le 12 août 1914 et l'abandonnent le 23 décembre laissant la ville au pillage des principaux chefs touaregs : Boubekeur ag Allegoui, In Guedazen et Amoud. Ce dernier prend la direction d'une colonne senoussiste armée qui quitte Ghât le 27 février 1916 et se porte sur Djanet. La garnison française encerclée est faite prisonnière le 24 mars. Abd al-Salâm, représentant officiel de Muhammad al-'Abid (chef de la Sanoûssiya du Fezzan, alors que Amoud est leur représentant à Djanet) explique à son prisonnier, le maréchal des logis Lapierre (voir Triaud 1995, p. 799) toute la stratégie de conquête de la Sanoûssiya au Sahara, de l'Ahaggar au Touat alors que la confrérie est déjà fortement implantée au sud.

Malgré la guerre 1914-1918 qui sévit en Europe, l'assassinat du Père de Foucauld à Tamanrasset en 1916 (voir A. Chatelard, 2000), et surtout la révolte dirigée par Kaocen en 1917, avec le démantèlement de l'Empire ottoman, la

situation générale reste défavorable aux insurgés. Les interventions armées des troupes françaises, la diplomatie déployée par Laperrine et ses officiers (la création le 1^{er} avril 1902 des "Compagnies sahariennes"), arrivent peu à peu à rétablir le calme en pays touareg (voir J.-L. Triaud 1995 qui traite minutieusement de tous ces événements).

Le combat le plus spectaculaire qui eut lieu sous l'autorité du sultan Amoud et celle d'In Guedazen, fut celui d'Esseyen les 10-11 avril 1913. Le lieutenant Gardel devait établir une liaison avec le groupe de Bilma et faire une reconnaissance à In-Ezzan accompagné de 40 méharistes. En route, il apprend qu'une forte troupe (*harka*) était partie de Ghât vers Djanet. Il se porta alors rapidement en protection vers Djanet et le 10 avril rencontrait cette troupe formée de 350 méharistes touaregs, arabes et tebous. Encerclé à Esseyen-n Affela, le groupe commandé par Gardel lutta toute la soirée et toute la nuit du 10 avril. Au petit matin du 11 avril, alors que sa situation était désespérée, que les combattants se trouvaient à 30 mètres les uns des autres, Gardel décide une brusque sortie à la baïonnette, si courageuse que ses ennemis effrayés s'enfuient de toutes parts laissant sur le terrain 70 tués. La troupe française n'avait que 2 morts et 11 blessés (voir le récit détaillé de ce combat raconté par Gardel in H. Lhote 1955, p. 401-404). El-Madani, le demi-frère de Sultan Amoud, est parmi les morts.

Le 20 mai 1913, après le combat d'Esseyen, une autre colonne française reprend Djanet, El Barkat, Féouet, et s'apprête à conquérir Ghât (Dubief 1956, p. 113). C'est aussi l'année où Kaocen arrive à Ghât et emmène le commandant senoussiste Abdessalem comme prisonnier vers l'Air.

Cependant, les combats continuent encore durant quatre années (voir Blaudin de Thé 1955, p. 70-76 et J.-L. Triaud 1995). Après l'arrivée de la colonne française commandée par le capitaine Depommier le 28 octobre 1918 à Djanet, les tentatives de pourparlers entre Moussa ag Amestane et Sultan Amoud, la réoccupation de Djanet le 9 juillet 1920, les combats continuent jusqu'au sévère affrontement au col d'Assakao en bordure du plateau du Tassili (le 27 juillet 1920). À la fin de cette année, toutes les troupes dissidentes sous la direction de Sultan Amoud quittent définitivement le pays Ajjer.

Malgré son prestige et sa réputation d'homme généreux (car il jouissait de nombreux revenus), les efforts permanents qu'il a déployés pour convaincre Moussa ag Amestane de se rallier à la Sanoûssiya, le mouvement de résistance dont Sultan Amoud se voulait le "leader" avec l'appui de la Sanoûssiya et celui des représentants du pouvoir turc, il a été contraint de se réfugier au Fezzan à Gheréfa près d'Oubari dans l'oued el Ajal où il possédait des jardins et où il mourut discrètement en 1927 à environ 73 ans (Lethielieux 1948, p. 61). Cette période agitée, héroïque de part et d'autre (car les combats au corps à corps à l'arme blanche étaient fréquents), a suscité de nombreuses poésies et chants touaregs dont beaucoup ont été relevés par le père de Foucauld (voir Foucauld 1930, 2 tomes), des romans français comme ceux de Joseph Peyré (*L'escadron blanc*, Grasset 1931 ; *Le chef à l'étoile d'argent*, Grasset 1933) où Sultan Amoud, les Touaregs Ajjer et tous les méharistes sahariens passent à la postérité. Des films comme *L'Escadron blanc*, *Fort Sagane* (film issu du livre écrit par le petit-fils de G. Gardel, Le Seuil 1980) nourrissent encore aujourd'hui l'imaginaire des jeunes générations.

Une nouvelle légende semble naître désormais sur le "résistant" Sultan Amoud, alors que la véritable histoire du dernier des Imenân reste encore mal connue.

BIBLIOGRAPHIE

ARKOUN M., De la condition féminine au maraboutisme, regard sur la société kabyle, *Awal*, n° 21, 2000, p. 65-76 (p. 71).

BENHAZERA M., *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Alger, A. Jourdan, 1908.

BLAUDIN DE THÉ B., *Historique des compagnies méharistes 1902-1952*, Alger, Imprimerie officielle, 1955.

CHATELARD A., *La mort de Charles de Foucauld*, Paris, Karthala, 2000, 346 p.

DUBIEF J., Les Oûraghen des Kel-Ajjer, chronologie et nomadisme, *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, t. XIV, 1956, p. 85-137.

DUVEYRIER H., *Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel, 1864.

FOUCAULD (de) Ch., *Dictionnaire touareg-français*, Paris, Impr. nationale de France, 1951-1952, 4 tomes.

FOUCAULD (de) Ch., *Dictionnaire abrégé touareg-français de noms propres* (dialecte de l'Ahaggar), Paris, Larose éditeur, 1940.

FOUCAULD (de) Ch., *Poésies touarègues, dialecte de l'Ahhagar*, Paris, Ernest Leroux, t. 1-1925 ; t. 2-1930.

GARDEL G., *Les Touareg Ajjer*, Alger, Institut de recherches sahariennes, 1961.

GAST M., Les Kel Rela : Historique et essai d'analyse du groupe de commandement des Kel Ahaggar in Actes du colloque "Dix études sur l'organisation sociale chez les Touareg", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 21, 1976, p. 47-65.

GAST M., Pastoralisme nomade et pouvoir : la société traditionnelle des Kel Ahaggar in *Pastoral production and society*, Paris, Maison des Sc. de l'Homme/Cambridge University Press 1979, p. 201-220.

IBN BATTUTA : *Voyages d'Ibn Batoutah*. Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defrémy et Dr Sanguineti B. R., Paris, Imprimerie impériale, 1859.

JULIEN Ch.-A., *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquête arabe à 1830*. t. II, Paris, Payot, 1961.

LEHURAUX (Cap.), *Les Français au Sahara*, Alger, éd. Les Territoires du Sud, 1936.

LETHIELLEUX J., *Le Fezzan, ses jardins, ses palmiers, notes d'ethnographie et d'histoire*, Publ. de l'Institut des Belles Lettres arabes n° 12, Tunis, 1948.

LHOTE H., *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, Payot, 1955.

TRIAUD J.-L., *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, 2 tomes. Paris, éd. de la Maison des Sc. de l'Homme, 1995.

M. GAST

I 48 IMHIWACH

Imhiwach (sing. Amhouach, également Amaouch, Amhawish, Mahouichim, etc.), nom d'une véritable dynastie maraboutique du Maroc central ayant exercé une influence considérable sur la tournure des événements dans le Jbel Fazaz (Moyen Atlas) pendant plus de deux siècles, de 1715 à 1932. Ces personnages hors pair forcèrent le respect autant par leur piété et l'exemplarité de leur vie, que par leurs talents de prophétiseurs, de meneurs d'hommes, aussi. Image globalement positive, malheureusement ternie par le vice et la débauche qu'affichèrent certains d'entre eux lors de la décadence de leur ordre au début du XX^e siècle.

Sidi 'Ali ou Hassaïn et Mohammed ben Nasr ou 'Ali

Originaires des Ayt D'awd ou 'Ali des Ayt Sokhman, d'où ils avaient été chassés par leurs frères, ils avaient trouvé refuge plus à l'ouest chez les Ayt Wirrah, fraction des Imhiwach. Sidi 'Ali ou Hassaïn ayant pris femme et, celle-

ci étant une Tamhaoucht, il optait pour ce patronyme (de la Chapelle 1931). Bien plus tard, dans le but apparent de s'offrir une authenticité chérifienne en rapport avec les visées dynasto-messianiques de Sidi Boubcher, les Imhiwach feront descendre leurs ancêtres de Moulay Driss Zerhoun (Guennoun 1933, p. 177). Leur affiliation aux *Šurafa d'Ayt Sidi Bou Ya'qoub*, quant à elle, semble être attestée de longue date (Drouin 1975, p. 54).

Les Imhiwach rayonnèrent, en premier lieu, sur les Ayt Oumalou ; en un deuxième temps, plus particulièrement sur les Ichqern, alors qu'en fin de parcours ce sont les Ayt Sokhman, voire les *igwessama* de Sidi Yahya ou Youssef, qui se sont ajoutés à leur clientèle. Se cantonnant au départ dans un rôle purement spirituel, les Imhiwach se montrent d'obédience ‘nasiriyine’, Sidi ‘Ali ou Hssain ayant eu pour maître le célèbre cheikh Hmad ben Nasr à la zawiya de Tamgrout. Ainsi que nous le verrons par la suite, au XIX^e siècle, pour des raisons d'ordre politique, ils se situèrent franchement dans la mouvance darqawa.

Pendant la période 1715-1730, Sidi ‘Ali marqua le Jbel Fazaz de son emprise spirituelle. Sa postérité fut assurée par ses trois premières femmes, bien que la quatrième épouse (dont l'enfant mourut assez rapidement) se trouvait être la fille du caïd-makhzen ben Barakat*. Mais il s'agissait là d'un mariage de pure forme, souhaité par un officiel cherchant ainsi à neutraliser un saint personnage dont le prestige croissant lui faisait de l'ombre. Union dont il n'adviendra, d'ailleurs, rien de bon, Sidi ‘Ali ne nourrissant aucun dessein politique. Sa réputation dans le Jbel Fazaz, il est vrai, est davantage fondée sur ses prouesses de guérisseur, d'amadoueur de bêtes sauvages et de faiseur de miracles. Du reste, la mort ne suffira pas à mettre un terme à ses prodiges. La tradition orale (avec ses répétitions coutumières) prétend qu'il fut enterré près de Tā'aricht, (mais) : « comme cette situation ne lui plaisait pas, il s'envola avec le tombeau, de lui-même ; (...) Cet emplacement ne lui plaisait pas, il déménagea vers un endroit où il y avait de l'eau et de la forêt. C'est là qu'il est enterré » (Drouin 1975, p. 84).

Outre les miracles qui lui sont attribués, son successeur, Mohammed ben Nasr ou ‘Ali, consolida le prestige imhiwach grâce à sa sainteté, reconnue de tous, ce qui lui valut un immense prestige chez les Berbères Ayt Oumalou (El Mansour 1990, p. 101). Il est, par ailleurs, célèbre pour ses prophéties, dont bon nombre sont venues jusqu'à nous, en partie incomprises, en partie réalisées. La plus connue : sa prédiction selon laquelle “de sa descendance sortirait le *mahdi*” (Drouin 1975, p. 55), ou, plus exactement, que : « Le *duddjal*, ou anté-Christ (celui qui doit conquérir le monde avant l'arrivée du Christ) donnerait le jour à d'autres *duddjal*-s, parmi lesquels serait un descendant d'Amhaouch » (Michaux-Bellaire 1909, p. 31).

Mohammed ben Nasr a, par ailleurs, joué un rôle-clef lors du déplacement vers le nord des Ichqern* (Drouin 1975, p. 91), venus dans le Fazaz combler le vide laissé par le départ des Ayt Yoummour. Il procéda en leur faveur « au partage équitable des pâturages et des terres de culture du bled Lenda » (Clément 1979, p. 22).

De simple ascète, grâce à son ascendant spirituel sur les populations, ce marabout passera au stade supérieur, réunissant les fonctions religieuses et politiques qui feront de lui un digne continuateur de la tradition de Dila’*.

Nouveau rôle, donc, concrétisé par l'intervention du saint dans une querelle au sein de la dynastie ‘Alawite. En effet, en 1770 il apporte son soutien à Moulay Yazid, alors prince révolté, soutien appréciable autant qu'apprécié, et qui ne sera pas oublié lorsque le sultan deviendra sultan en 1790.

Sidi Boubcher Amhaouch, le marabout-guerrier

Entre-temps, Mohammed ben Nasr étant décédé, c'est son héritier, Sidi Boubcher (Boubchel, Bou Bker, 'Abu Bakr, etc.), déjà qualifié par le chroniqueur de *duddjal* (Arnaud 1916, p. 82), qui est récompensé à sa place par une distribution en espèces sonnantes et trébuchantes, lorsque, descendu du Fazaz avec les délégations des tribus Ayt Oumalou, il apporte la *bayea* au palais royal de Meknès. On a beau être homme de Dieu, les cadeaux d'ici-bas ne sont pas à dédaigner !

Boubcher Amhaouch constitue, en quelque sorte, la bête noire des chroniqueurs marocains officiels, car depuis les Dilâites, dans le Fazaz jamais un remueur de tribus de cet acabit n'avait présenté pareille menace pour le pouvoir en place. Fait clairement mis en exergue par Drouin (1975, p. 56) : "Prophète et thaumaturge, chef religieux et chef de guerre, il mit la dynastie alaouïte en péril et tenta de recommencer l'épopée de Dila."

Le pays traverse alors une crise profonde que Sidi Boubcher saura exploiter à merveille. Tandis que dans le Fazaz les tribus se bousculent pour accéder à l'Azagar, le Makhzen profite de ces tensions pour mieux asseoir son autorité. Ligne avancée de son système défensif, les Zemmour et Ayt Idrassen, Berbères du plat pays (*barabir al watae*), traditionnellement opposés à leurs frères rivaux du haut pays (*barabir al jabal*), comprenant essentiellement les Ayt Oumalou (El Mansour 1990, p. 101). S'appuyant sur les premiers, le sultan se charge, bien entendu, de maintenir une saine zizanie entre les deux groupes. Projet contrecarré par le charisme politico-religieux de Boubcher, véritable meneur d'hommes, qui réunira une formidable coalition montagnarde comptant dans ses rangs l'ensemble des Ayt Oumalou, composé des Ichqern, Izayyan et Ayt Myill de parler *tamaziyat*; renforcé par des Ayt Seyruššen et Imermušen de l'aire linguistique *zнатија*. C'est dire ses talents de fédérateur.

En 1800, sentant poindre la menace au cœur du Jbezl Fazaz, Moulay Sliman cherche une première fois à prendre les montagnards en tenaille depuis le Tadla et le Tafilalt, mais Sidi Boubcher fait avorter la tentative. Ne voulant compter que sur des éléments sûrs, le sultan s'emploie alors à arabiser son armée, au détriment de ses contingents berbères, notamment le Ayt Idrassen, n'hésitant pas à les dresser les uns contre les autres, à les piiller au besoin. Stratégie somme toute négative qui aboutit à des tensions arabo-berbères insoutenables au sein de l'armée, ainsi qu'à l'affaiblissement des Ayt Idrassen, ceci au bénéfice des Ayt Oumalou, dont la pression sur l'Azagar s'intensifie.

Les choses ne vont aller qu'en se compliquant pour le Makhzen. En 1810, les Iyerwan (Guerrouane) et Ayt Youssi rejoignent le camp Ayt Oumalou. Le 28 avril 1811, la *mhalla* sultanienne est sérieusement malmenée lors du combat d'Azrou, nonobstant l'intervention à ses côtés, le jour suivant, des Ayt Yoummour et Ayt Idrassen, ce qui limite les dégâts. Sidi Boubcher n'en sort pas moins grandi de cette confrontation. Simultanément surgit un nouveau facteur aggravant pour le pouvoir central : l'ordre religieux des ascètes *derqawa** ayant gagné du terrain dans le Fazaz, Boubcher en devient un adepte, situation qui contribue, en outre, à cimenter l'union entre *barabir al watae* et *barabir al jabal* (El Mansour 1990).

Entre-temps, la famine sévissant depuis 1813 dans le pays, le mécontentement gronde et les collecteurs d'impôts se font souvent éconduire. De plus, le blocus économique des Ayt Oumalou, voulu par le Makhzen, tourne court devant l'impérieuse nécessité de s'approvisionner en blé, sans parler des trafics alimentaires de toutes sortes qui se mettent en place. Fin 1818, au moment précis où Moulay Sliman décide d'en découdre une bonne fois pour toutes avec le *duddjal* Amhaouch, une épidémie de peste vient augmenter la misère de tout un chacun.

On connaît la suite. Arrivée au cœur du Fazaz en mai 1819, et installée près de Lenda sur l'oued Srou, la *mhalla* sultanienne est prise à partie par les tribus de la région rameutées par Boubker Amhaouch. Pire encore, le prince Ibrahim ayant fait massacrer une délégation de vieillards, femmes et enfants venue en mission de paix au camp, le deuxième jour des combats, cet acte, dernier rebondissement dans un long catalogue d'incidents arabo-berbères, va déterminer un coup de théâtre : la désertion des contingents zemmours du caïd Ibn al-Ghazi. Ceux-ci passent chez leurs frères de langue réunis sous la bannière d'Amhaouch. Défection qui coûte cher au sultan : son armée vaincue, son camp pillé, il est lui-même humilié, fait prisonnier, puis malgré tout traité avec les égards dus à un chérif; finalement escorté jusque dans la région de Meknès et rendu aux siens. Ainsi prend fin la bataille de Lenda, ou "affaire des Zaïans" des chroniqueurs marocains.

Rentré chez lui, il apprend la naissance d'un fils, décidément né sous une mauvaise étoile, qui sera aussitôt nommé Moulay Srou (parfois orthographié 'Srour', du nom de l'oued Srou où avait eu lieu la bataille), en souvenir du désastre de Lenda. Ainsi, au sein de la famille 'alaouïte entretient-on le souvenir de ce drame traumatisant.

Moulay Sliman ayant voulu se venger de ce retentissant échec en s'assurant de la personne de nombreux notables berbères, les guerriers de la montagne tout entière descendant derechef assiéger Meknès, réclamer la libération des leurs. Obligé de pactiser avec Amhaouch, le sultan rend les otages suite aux bons offices d'un marabout de la zawiya Sidi Hamza. Puis, harcelé par les tribus berbères, il gagne Fès, où il s'enferme en fort délicate posture, son autorité bafouée, son trône menacé. En effet, le Maroc est à deux doigts de basculer vers un changement dynastique, avec le *duddjal* de la montagne, pourquoi pas, en tant que nouveau souverain. Ainsi que le fait remarquer Drouin (1996, p. 136) : « Il s'agit à la fois de la restauration du Royaume de Dieu et de la restauration de la descendance idrisside par un Amhaouch. Cette potentialité messianique va de pair avec celle de prophétiser : nombreuses sont les prophéties, en effet, qui lui sont attribuées sans qu'on puisse faire la part de celles qui sont apocryphes et de celles qui pourraient ne pas l'être ».

Il convient, cependant, de préciser que Guennoun (1933, p. 178), écrivant à l'époque de la pénétration militaire de l'Atlas, avait été plus nuancé dans son appréciation du personnage, lequel, bien que mort depuis un siècle, n'en continuait pas moins à hanter le mental des habitants de la région : « Sa renommée vient (...) plus particulièrement de ses prédictions. Toutefois, il est bon d'ajouter que le sérieux de ses prophéties a été fortement entamé dans les esprits de tous par les déments que leur ont donné nos avances successives ».

Pour quelle raison ses visées dynastiques auraient-elles tourné court ? C'est que, tout simplement, la fortune changea de camp. L'armée du sultan ayant capturé Moulay La'arbi, important chef derqawa, confrérie à laquelle Amhaouch est affilié, Moulay Sliman n'hésita pas à employer cette carte maîtresse dans ses négociations avec le marabout du Fazaz. Celui-ci se voit aussitôt contraint de desserrer son étreinte autour de Meknès et de Fès, de regagner les hauteurs, et ainsi disparaît l'occasion d'une restauration idrisside.

Sidi Boubcher et le "nationalisme" berbère

L'épisode de la lutte entre Boubcher et le pouvoir central est intéressant à plusieurs titres, notamment par l'éclairage qu'il apporte au problème d'un prétendu "nationalisme berbère".

Pour les uns, historiographes officiels du XIX^e siècle de la dynastie 'alaouïte

comme Ez-Zayani et Naciri, ce nationalisme existe bel et bien. Mieux encore, il est perçu comme étant de nature à troubler l'ordre établi. On l'a vu, suite à l'affaire d'Azrou (1811) où, afin de se venger de cette défaite, le sultan fera « poursuivre et exécuter à Fès “tout ce qui sentait la berbéritude” (*zzih’at al barbariyya*) » (de Prémare 1989, p. 124). On l'a compris, aussi, après la bataille de Lenda, par la vocation de xénophobie linguistique que l'on prête aux tribus *imazign* sous la houlette de Boubcher. Celle-ci est décrite comme étant “dirigée contre tout ce qui parlait arabe au Maghreb” (Drouin 1975, p. 56). Une constatation identique sera faite lors de l'affaire d'Aghbala (1888) ; le commentateur de l'*Istiqlaq* prétendant alors que c'est purement par “patriotisme berbère” (Michaux-Bellaire, p. 38) que les Ichqern auraient tardé à poursuivre Sidi ‘Ali Amhaouch et les auteurs du massacre. Sans doute était-ce dans l'intérêt des chroniqueurs de perpétuer ainsi une vulgate commode qui mettait en exergue la dichotomie permanente entre une culture citadine, civilisée, avec son islam orthodoxe très pur, car s'inspirant du wahhabisme alors en vogue, et les tribus “jahiliennes” du Jbel Fazaz, entraînées par des marabouts-sorciers, prophétiseurs et innovateurs en matière de religion.

Clément a beau faire remarquer, à juste titre, que « la langue (...) est le seul critère reconnu de perception des autres » (1979, p. 37), il n'en demeure pas moins vrai, on l'a déjà démontré, que le conflit de 1820 mettant aux prises Moulay Sliman et Sidi Boubcher « était caractérisé par une pointe d'antagonisme racial entre Arabes et Berbères » (El Mansour 1990, p. 191).

Pour d'autres observateurs, en revanche, le “nationalisme” berbère ne serait qu'un trait de l'imagination. Cherchant à “enfoncer le clou”, ils font remarquer que jusque dans la littérature orale berbère on ne relève aucune trace de terme fédérateur laissant subodorer l'existence d'un sentiment nationaliste quelconque. Les termes “Berbères”, “Chleuhs”, “groupe béraber” et autres ne seraient que des appellations conventionnelles, utilisées, du reste, par des commentateurs étrangers et d'une application limitée. Dans ces conditions, ainsi peut-on raisonner, comment prétendre parler de “nationalisme” ?

C'est aller un peu vite en besogne. Il suffit, en effet, de parcourir les textes oraux recueillis dans le Moyen Atlas, et en particulier les prophéties apocalyptiques de Sidi Boubcher, pour constater que c'est, en fait, l'appellation *inselmen* (“musulmans”) qui apparaît le plus souvent, en alternance avec des invocations du type *ay imaziyn!* (“ô Berbères !”), la dichotomie *earabn/ imaziyn*, quant à elle, n'étant pas moins présente. Tantôt pour marquer la différence linguistique, tantôt pour reconnaître l'unicité de la population marocaine, à l'exemple de cette *tayffart*, enregistrée chez les Ichqern en 1932 : « Je pleure les Arabes et les Berbères qui ont péri dans le Tadla, suite aux combats, c'en est fait de Bouj'ad, vos noms ont disparu ! » (fonds Roux, § 53.1.2).

Admettons que, s'il ne s'agit pas de “nationalisme” proprement dit, cela laisserait supposer l'apparition périodique tout au moins d'une forme d’“esprit de clocher”, voire de régionalisme, sous une forme ponctuellement exacerbée.

Si certaines tribus, plus que d'autres, se sont ralliées à la rébellion, qu'elles fussent de parler *tamaziyt* ou *zнатија*, elles auraient agi par simple opportunisme socio-politique. Ce serait le cas, notamment, de leurs notables, à l'exemple d'Ibn al-Ghazi et de Hassan ou Hammou, qui, à une époque marquée par la peste, et se trouvant en compétition avec d'autres groupes pour accéder aux pâturages de l'*azayar*, auraient flairé là une façon commode de faciliter la mise en place, le cas échéant, d'un makhzen plus malléable, davantage en phase avec leurs besoins matériels : « Au moment où ils pourraient être contestés par leurs contribuables pour leur politique passée, les notables choisissent de jouer (...) la carte du

régionalisme. (...) ils décident soudain de jouer contre l'État. Ce régionalisme de droite est une ruse pour garder le pouvoir dans une tribu qui n'existe plus » (Clément 1979, p. 37).

Nous estimons, toutefois, que tout en admettant les facteurs d'intérêt particulier et d'appât du gain en tant que motivations puissantes dans ce genre de situation, celles-ci ne parviennent pas, à elles seules, à expliquer le formidable phénomène dynamique que Sidi Boubcher a été à même de déclencher dans le Jbel Fazaz. À défaut du seul "nationalisme" berbère, son principal mérite semble avoir été d'organiser, "avec l'aide des Derqawa (...) un vaste rassemblement et une grande entreprise contre le pouvoir central, dans le but avoué d'une restauration berbère idrisside, contre tout ce qui menaçait l'intégrité de leur territoire (Drouin 1996, p. 1324-135).

C'est on ne peut plus clair, même si certaines tribus *tamaziyt* sont moins enclines que d'autres à se rallier au *duddjal* Amhaouch (Clément 1979, p. 26).

Sidi 'Ali Ould Lmekki (1844-1918)

Pendant les règnes des deux sultans qui ont suivi Moulay Sliman, période couvrant les années de 1822 à 1873, les successeurs de Sidi Boubcher, à savoir, Sidi ou Telha et Sidi Lmekki, moins sûrs de leur ascendant sur les populations, semblent se cantonner dans leur domaine montagnard. C'est pendant cette période qu'ils s'installent à proximité d'Aghbala n-Ayt Sokhman et qu'ils concrétisent leur alliance avec la confrérie derqawa par des mariages de circonstance.

Ce n'est que lors du règne du dernier grand monarque marocain du XIX^e siècle, Moulay Hassan I^{er}, qu'apparaîtra chez les Imhiwach un nouveau chef de taille à se mesurer au makhzen. Encore que celui-ci, Sidi 'Ali, fils de Sidi Lmekki, l'échappera belle au tout début de sa carrière. En effet : « Étant allé à Fès pour commencer ses études, la tradition rapporte qu'il y resta quinze jours et qu'il dut se sauver à pied pour échapper au sultan Moulay Hassan désireux de se venger sur un Mchaouch (*sic*), l'offense faite à son grand-père Moulay Sliman par un membre de cette famille » (Bouverot 1920, p. 53).

Une fois passée cette première alerte, Sidi 'Ali Amhaouch consolide les bases de son pouvoir, tout d'abord en recevant l'*werd* derqawi de Sidi Laârbi ben 'Abdellah al-Hawari, puis en contractant une alliance maritale avec la même famille auprès de Sidi Taïbi ben 'Abdelmalek al-Hawari, son ancien précepteur et fondateur de la zawiya derqawiyya du Ferkla. Pour Guennoun (1933, p. 179), toutefois, le personnage, « se montra, surtout en son jeune âge, capricieux, exigeant, vicieux, tout en déployant dans l'ordre religieux et politique l'activité qui devait servir ses ambitions ».

En tant qu'héritier de Boubcher, il se doit de calmer les dissensions inter-tribales qui sévissent dans la région; également faire face au pouvoir naissant de Moha ou Hammou Zaïani*, aussitôt perçu comme représentant une menace pour les tribus qui occupent ce nœud orographique du Maroc central où les principaux fleuves du pays prennent leurs sources. Très rapidement, il est vrai, Sidi 'Ali a étendu son pouvoir, son rayonnement spirituel surtout, sur les Ayt Sokhman* ainsi que sur les Ichqern*, les Ayt Ihand, et les Yahya*.

L'affaire d'Agbalà (1888)

Moulay Hassan I^{er}, en tournée avec sa *mhalla* dans le Fazaz, voulait intervenir chez les Ayt Sokhman pour deux raisons : primo, leur faire payer des arriérés d'impôts; secundo, imposer un caïd-makhzen à une de leurs fractions. À ces fins,

le monarque y expédia son oncle Moulay Srour avec un détachement de 200 cavaliers, lesquels se firent étriller par les Ayt Sokhman au passage du Tizi n-Tiyanimin, quelques kilomètres à l'est d'Aybala : « Les cavaliers, affolés, se jetèrent les uns sur les autres, se bousculèrent, s'entre-tuèrent, et dans cette panique Moulay Srour fut désarçonné et écrasé. Un montagnard lui coupa la gorge sans même savoir qui il était » (de Segonzac 1910, p. 57).

Lorsque la nouvelle parvint au sultan, il ne tarda pas à dépêcher le jeune caïd-makhzen Moha ou Saïd de Ksiba, razzier Aybala et les Ayt Sokhman avec ses cavaliers (Célérier 1937, p. 139). Entre-temps, Sidi 'Ali s'était retiré dans sa résidence de montagne à Talat n-ou 'Arab en compagnie du caïd Ou-Lbaz et de 150 hommes armés. Lieu boisé, reculé, à proximité des sources de l'oued La'abid, d'où il ne put être débusqué, malgré l'envoi dans la région d'une importante *harka* makhzénienne (Michel 1994, p. 107) qui quadrilla en vain le pays jusque du côté de Boutferda et de l'Asif Melloul. Le caïd Ou-Lbaz fut finalement envoyé faire acte de soumission en immolant quatre bœufs devant la tente du chef de la *harka*, mais l'affaire ne pouvait en rester là. Ce dernier épisode sanglant entre le sultan 'alaoui et le "sultan de la montagne" avait ravivé un contentieux déjà lourd : « Le sultan fit savoir au chérif Amhaouch qu'il lui accordait son pardon et serait heureux de le voir à sa cour. Sidi 'Ali n'eut garde de se rendre à cette invitation. Depuis lors il se tient sur la défensive... » (de Segonzac 1910, p. 57).

Sidi 'Ali au faîte de sa puissance

En effet, Sidi 'Ali Amhaouch sera obligé désormais de se tenir sur ses gardes, car sa tête est mise à prix, alors que son rival le Zaïani, qui avait en son temps mis en garde Moulay Hassan I^{er} contre la fourberie des Ayt Sokhman et de Sidi 'Ali, y gagne en prestige. Ce qui n'empêchera pas les deux rivaux, par tribus interposées, de s'affronter pendant les vingt années à venir.

Cependant, par son rayonnement auprès des populations, par le prestige et la considération qu'il en retire, Sidi 'Ali atteint là sa plénitude. Le marquis de Segonzac, seul Européen à l'avoir approché en sa maison d'Aybala, l'une de ses quatre résidences, chacune d'elles pourvues en femmes et enfants, nous en a laissé un portrait assez vivant :

« C'est un homme de 45 ans environ, grand, très blanc de peau, et remarquablement hirsute. Il porte toute sa barbe et de longs cheveux qu'il réunit sur le sommet de sa tête et qu'il couvre d'un simple mouchoir de coton blanc. Il a le nez un peu busqué, de grands yeux très mobiles ; la bouche large est pavée d'énormes dents, (...) la voix est forte, le verbe tranchant, le geste exubérant. La politesse tempère la brusquerie du caractère et l'intransigeance des idées, mais on sent percer dans la discussion un tempérament combatif, autoritaire, fait pour commander et combattre » (de Segonzac 1910, p. 55).

C'est un rude personnage qui est ainsi campé. En effet, chef religieux il est, chef de guerre il souhaite devenir. Aussi bien contre le Zaïani, son rival régional, que contre les chrétiens dont la menace se précise dans le Sud-Est marocain. D'ailleurs, au terme d'une fantasia improvisée en Haute Moulaya, de Segonzac l'entendra dire aux cavaliers Ayt 'Isa de son escorte : « Fabriquez de la poudre, entraînez vos chevaux, la guerre sainte est proche ! » (1910, p. 58).

Dans le secteur des entreprises guerrières, toutefois, les résultats de Sidi 'Ali Amhaouch ne seront guère à la hauteur de ses ambitions. Sa violente confrontation avec le voisin Amhazoun de Khenifra, mettant aux prises Ichqern contre Zaian, ne sera en définitive qu'une insatiable dévoreuse d'hommes, tuant beaucoup de monde des deux côtés, affaiblissant par-là même le potentiel

guerrier de la région toute entière à la veille de l'invasion chrétienne. Tout à fait caractéristique de ce conflit, la dernière grande bataille à Azrou n-Ayt Lahssen en 1909, aussi meurtrière qu'indécise, à la suite de laquelle Sidi 'Ali et Moha ou Hammou concluent une paix précaire. Chacun s'octroie des zones d'influence respectives qui auront surtout pour résultat de couper en deux Ichqern et Ayt Ihand (Guennoun 1933, p. 179).

Il était grand temps. Aux environs de Boudenib dans le Sud-Est marocain, la menace chrétienne prenait une ampleur inquiétante. Ayant déclaré le *jihad* en 1908, Sidi 'Ali partit à la tête d'une *harka* composée de contingents des Ichqern et des tribus voisines. Celle-ci, cependant, arrivait trop tard pour participer aux tristes batailles de Djorf et de Tazzouguert – véritables hécatombes pour les *imaziyen*, hachés menu par l'artillerie française.

Suite à ces désastres, si les éléments fidèles à Sidi 'Ali continuent à s'opposer à l'avance des colonnes dans le Tadla et l'Azayar, notamment en contribuant au succès d'El Herri (1914), et plus tard contre les convois qui ravitaillent Khenifra, cela se fera néanmoins de façon décousue. La soixantaine bien entamée, et bien que jouissant toujours du même prestige auprès des siens, le saint homme n'a plus la même poigne, ni le même ascendant moral qu'auparavant. Cela se ressent du fait du rôle secondaire qui est le sien à partir de 1914. Comme l'explique Guennoun (1933, p. 189) : « À partir de cette époque son zèle diminua et sa propagande devint moins active. Découragé par nos succès dans le pays zaïan et en Moulouya, désespérant d'ailleurs de supplanter Moha ou Hammou à la tête des tribus (...), il se contenta de prêcher la foi à son entourage immédiat et d'assurer un refuge aux fugitifs des régions passant sous le contrôle des militaires français ».

Fin de l'épopée des Imhiwach

C'est ainsi que, "entouré de respect et de considération" (Guennoun 1933, p. 181), il s'éteint en 1918 à Ta'adlount, sur le haut oued La'abid. Sa mort, "peut-être par empoisonnement" (Drouin 1975, p. 63), étant accueillie avec consternation par ses fidèles. D'autant plus que sa succession s'annonce des plus incertaines. En fait, c'est l'émettement de l'héritage imhiwach qui s'annonce.

D'ailleurs, une brouille était intervenue en 1917 avec la famille de l'*agwerram* Sidi Taïbi al-Hawari pour une affaire de femme. Ceci est symptomatique des préoccupations des nombreux fils de Sidi 'Ali, dont le prestige est loin d'égaler celui de leur père, et dont les disputes intestines et les mœurs dissolues offrent à leurs ouailles un bien affligeant spectacle. D'un côté, donc, les Ayt Sidi Taïbi migrent à l'est chez les Ayt Wirrah et les Ayt Oum el Bekht afin de se constituer une clientèle séparée. Ils finiront, d'ailleurs, suite à l'indépendance, par survivre et sont représentés par Drouin (1975, p. 136) comme assurant une sorte de "relais mystique" dans la région. D'un autre côté, l'ancien *fqih* de Sidi 'Ali, un certain Sidi Mhand oul-Hajj*, se crée lui aussi un fief séparé auprès des Ayt Yahya de Tounfit centré sur la zawiya de Sidi Yahya ou Youssef au pied du Jbel Toujjit (Guillaume 1946, p. 208).

Certains Ayt Sidi 'Ali, hommes de poudre autant qu'hommes de prière, auront un comportement tout à fait digne face à l'avance des troupes françaises. Ce sera le cas, en particulier de Sidi Cheikh et Sidi Mohammed ben Nasr, respectivement fils et neveu de Sidi 'Ali, qui tomberont en braves alors qu'ils chargeaient à la tête de leurs cavaliers au combat de Tafessasset, près des sources de la Moulouya, le 20 juin 1922 (Guillaume 1946, p. 223).

Quant au fils aîné de Sidi 'Ali, Sidi Lmekki, il tente effectivement de récupérer une partie de la clientèle de son père, sans y parvenir de façon durable. Par la

suite, c'est lui qui, appliquant une ancienne prophétie selon laquelle la résistance se ferait à partir d'un dernier réduit (Berque 1962, p. 116), se signalera en menant au combat le dernier carré d'irréductibles lors de l'épique siège du Tazigzaout* (*ti n dzizawt*) en août 1932 – véritable Vercors berbère, où les *imjuhad* ne s'avoueront vaincus qu'après avoir été écrasés sous les bombes et les obus. Carnage sans pareil, encore présent dans tous les esprits soixante-dix plus tard. Sidi Lmekki, que ses congénères critiqueront pour les avoir menés au désastre, et sur le compte duquel ironiseront les bardes berbères, notamment après sa reddition, le 3 septembre 1932. Encore davantage après sa nomination comme caïd des Ayt Sokhman, poste qu'il occupera pendant la période 1935-42. Commentant le personnage, Berque (1962, p. 117) est, à bon escient, plutôt indulgent à son égard. : "Sa figure busquée n'est pas sans rappeler le cousinage de l'homme et de ses troupeaux. Vieillesse sans rides, barbe blanche et touffue sur des chairs fraîches, beau type d'homme luttant pour la liberté ! Ne soyons pas sévères pour ces marabouts. Les chefs sont morts, ou vaincus. Ou bien composent. Eux "se lèvent". Qu'importe que ce soit au nom de croyances archaïques ! Ces interprétations du divin, en définitive, disent l'homme et sa fidélité à la Nature, sa mère."

Épitaphe raisonnable qui résume parfaitement l'ultime lutte, apparemment inutile car condamnée d'avance, menée par le dernier des chefs maraboutiques de la prestigieuse lignée imhiwach. Pôles spirituels du Maroc central qui avaient, certes, au XIX^e siècle, laissé passer leur chance d'imposer une restauration idrisside. Formidables dérangeurs, en tout cas, aux yeux du makhzen 'alaouiite, dont ils avaient bravé la suprématie au cours d'une épopee, laquelle, globalement considérée, ne s'était pas accomplie sans un certain panache. Dommage qu'elle ait sombré, face à un ennemi extérieur largement supérieur, sur fond de dissensions internes et de banales histoires de femmes.

Actuellement, les Imhiwach sembleraient avoir récupéré une bonne partie de leur prestige d'autan. L'actuel descendant, Sidi Mhand, séjourne dans sa petite zawiya de Lenda, près d'El Qbab, où les croyants continuent régulièrement à lui rendre visite, et où il m'a reçu en avril 2001. Chaque année, début septembre, en compagnie de ses frères Moulay Mhammed et Sidi 'Ali, ils célèbrent un petit *musem* au Tazigzaout afin d'honorer la mémoire des héros tombés là-bas. Les anciennes prophéties des Imhiwach, notamment celles concernant Lenda et symbolisant le retour des temps meilleurs, continuent à circuler dans la région.

BIBLIOGRAPHIE

FONDS ROUX, IREMAM, Aix-en-Provence, documents en tamazigt.
 Anonyme de Fez, *Houlal el-Bahya* (*Chronique de la vie de Moulay el Hasan*), trad. - L. Coufurier, Archives marocaines, t.VIII, 1906, p. 330-395.
 ARANAUD E.(Cdt.), "La région de Meknès", *Bull. Soc. Géo. du Maroc*, Rabat, n° 2/1916, p. 81-86.
 BENDAOUD (Cne), "Notes sur le pays zaïan", *Archives berbères*, Leroux, Paris, 1917, p. 304-306.
 BERQUE, J., *Le Maghreb entre deux guerres*, Seuil, Paris, 1962, p. 114-117.
 BIDWELL, R., *Morocco under colonial rule*, Londres, F. Cass, 1973, p. 141.
 BOUVEROT (Cdt.), "Ras Moulouya", *Bull. Soc. Géo. du Maroc*, Rabat, n° 1/1920, p. 44-58.
 CÉLERIER, J., "La croisée des routes marocaines en Haute Moulouya", *Mélanges de Géographie et d'Orientalisme offerts à E.F Gautier*, Tours, 1937, p. 131-151.
 CHAPELLE (Lieut. de la), "Le sultan Moulay Ismaïl et les berbères Sanhaja du Maroc central", *Archives Marocaines*, t. XXVIII, Paris, 1931.

CLÉMENT, J.-F., "Révoltes et répressions au Maroc", *Al-Asas*, Salé, n° 13/janv-fév., 1979, p. 20-40.

DROUIN J., *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, Paris, Sorbonne, 1975, p. 54-134.

DROUIN J., "Mystique et politique : traditions étiologiques d'une fondation maraboutique au Maroc", *LOAB*, n° 24/1996, pp. 129-146.

GUENNOUN, S., *La montagne berbère : les Aït Oumalou et le pays zaïan*, Rabat, Omnia, 1933.

GUILLAUME (Gal), *Les berbères et la Pacification du Maroc central*, Paris, Lavauzelle, 1946.

MANSOUR (el) M.B., *A history of Morocco under the reign of Mawlay Sulayman*, Menas Press, 1990.

MICHAUX-BELLAIRE, "Notes sur les Amhaouch et les Ahancal", *Arch. berb.*, II, 1917, p. 20.

MICHEL, "Itinéraires de la Mhalla (1757-1900)", Maroc-Europe, 7, 1994, p. 81-115.

PRÉMARE (de) L., *Prédicateurs profanes au Maghreb*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989.

SEGONZAC (de), *Au cœur de l'Atlas*, 1910.

M. PEYRON

I 49 IMPÉRATIF (voir aussi Aspect, Indices de personnes, Verbe)

Au plan morphologique, l'impératif berbère ne se distingue des autres formes du verbe, notamment des thèmes d'aoriste, que par un paradigme d'indices de personnes particulier, dont l'inventaire est à la fois particulier et lacunaire puisqu'il est réduit aux deuxièmes personnes ("tu" ; "vous" masc. ; "vous" fém.) ; par exemple, en kabyle :

— Ø *ddu* va !
 — *t* *ddut* allez ! (masc.) [on peut rencontrer des variantes régionales en *-et*, *-yat*, *-ut...*]
 — *mt* *dumt* allez ! (fém.) [on peut rencontrer des variantes régionales en *-met*]

Comme l'écrivait déjà Bassett (1952), il est donc difficile, au plan grammatical du moins, de le considérer comme un mode particulier puisque le thème d'impératif est quasiment toujours le même que celui de l'aoriste (simple ou intensif), qui, lui, est une forme dont la flexion personnelle est tout à fait complète et régulière.

Cette connexion entre l'impératif et l'aoriste, thème verbal généralement considéré à la fois comme non-marqué et comme le plus polyvalent (Galand 1977, 1987, 1988 ; Bentolila 1981, Chaker 1983, 1984, 1995a et b) n'est certainement pas fortuite : dans le développement historique de la langue berbère, l'aoriste est à l'origine de formes généralement modales, à valeur de non-réel, de potentiel ou d'injonctif. Il n'est pas surprenant que le même thème ait pu servir de base, en association avec une série particulière d'indices de personnes et une marque intonative, à la formation de l'impératif.

Le paradigme particulier des indices de personnes de l'impératif manifeste très clairement son caractère "basique", voire très archaïque :

- la 2^e personne ("tu") est caractérisée par un zéro morphologique, le marquage de l'impératif n'étant alors porté que par l'intonation, situation quasi naturelle puisqu'on s'adresse au protagoniste direct de l'échange linguistique ;
- la 2^e personne du pluriel masculin ("vous" masc.) est marquée par un suffixe *-t*, morphème bien connu et polyvalent en chamito-sémitique ; on en trouve des

traces nettes en berbère comme marque de pluriel nominal (*cf.* “Genre”, *EB*, XX) ;

– la 2^e personne du pluriel féminin (“vous” fém.) est très distinctement constituée par le morphème de pluriel (*t*) et une marque de féminin, certainement très archaïque (*m*), que l’on retrouve dans la série des pronoms personnels indépendants et affixes :

kay, kecc toi (masc) // *kem(m)* toi (fém.) (< *k + m*)

[pronoms personnels indépendants]

-k te (masc.) // *kem* te (fém.)

[pronoms personnels affixes du verbe, régime direct]

-ak à toi (masc.) // *am* à toi (fém.)

[pronoms personnels affixes du verbe, régime indirect]

-k ton (masc.) // *-m* ton (fém.)

[pronoms personnels affixes du nom = possessifs]

Tout indique donc une formation très ancienne de l’impératif berbère tel qu’on le connaît en synchronie puisqu’il mobilise des moyens morphologiques très simples et manifestement archaïques.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET A., *La langue berbère*, Londres, 1952.

BASSET A. et PICARD A., *Éléments de grammaire berbère (Kabylie-Irjen)*, Alger, 1948 (notamment p. 33-43).

BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d’un parler berbère, Aït Seghrouchen...*, Paris, 1981 (p. 46-51, 212-213).

BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale, I/II*, NRF-Gallimard, Paris, 1966/1974.

BROCKELMANN C., *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, Berlin, 1908/1913, (I) et (II).

BROCKELMANN C., *Précis de linguistique sémitique*, Paris, 1910.

CHAKER S., *Un parler berbère d’Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983, (p. 92-95, 189-192, 330-331, 373-377).

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984, (Cf. notamment chap. 7).

CHAKER S., *Linguistique berbère (études de syntaxe et de diachronie)*, Paris/Louvain, Peeters, 1995/a.

CHAKER S., Quelques faits de grammaticalisation dans le système verbal berbère, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 1995/b, n.s., V, 1997 (“Grammaticalisation et reconstruction”), p. 103-121.

COHEN D., Les langues chamito-sémitiques, *Le langage*, NRF-Gallimard (“La Pléiade”), Paris, 1968.

COHEN D., *Études de linguistique sémitique et arabe*, Mouton, La Haye, 1970.

COHEN D., Problèmes de linguistique chamito-sémitique, *Revue des Études Islamiques*, XL/1, 1972.

COHEN D., *La phrase nominale et l’évolution du système verbal en sémitique. Étude de syntaxe historique*, Peeters, Louvain/Paris, 1984.

DIAKONOFF I.M., *Afrasian languages*, Nauka, Moscou, 1988.

GALAND L., Continuité et renouvellement d’un système verbal : le cas du berbère, *BSLP*, LXXII/1, 1977.

GALAND L., Les emplois de l’aoriste sans particule en berbère, *Proceedings 4th International Hamito-Semitic Congress.*, 1987.

GALAND L., "Le berbère", *Les langues dans le monde ancien et moderne*, (3^e partie : Les langues chamito-sémitiques), Éditions du CNRS, Paris, 1988, p. 207-242.

LEGUIL A., *Structures prédictives en berbère. Bilan et perspectives*, L'Harmattan, Paris, 1992.

PENCHOEN Th., *Étude syntaxique d'un parler berbère (Aït Frah de l'Aurès)*, Studi Magrebini V, Naples, 1973, § 1.3, 4.5.

PENCHOEN Th., *Tamazight of the Ayt Ndhir*, Los Angeles, 1973, § 3.1.3, 3.1.4.

PRASSE K.-G., *Manuel de grammaire touarègue*, IV-V, Copenhague, 1974 (B. Préfixe d'état, p. 11-33).

WILLMS A., *Grammatik der südlichen berberdialekte (Süd-Marokko)*, Hamburg, 1972.

S. CHAKER

I 50 IMRAGEN

Les Imragen sont des pêcheurs de Mauritanie groupant des noirs et des porognes. Les premiers sont des captifs, les seconds des réfugiés. Ils vivent sur le littoral atlantique entre le cap Blanc, au nord duquel on rencontre des pêcheurs berbères, et l'embouchure du Sénégal, domaine des Ouolofs. Alors que ces deux groupes de populations firent l'objet d'études détaillées, les Imragen, au début du XX^e siècle, étaient à peu près inconnus avant la traduction intégrale par P. de Cénival et Th. Monod de la *Description de la Côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal* rédigée au début du XVI^e siècle par le voyageur portugais Valentin Fernandes. Observateur curieux et intelligent, celui-ci fit de ces pêcheurs une description remarquable pour l'époque. Il les désigne sous le nom d'Azenègues *schirmeyros*.

Selon Th. Monod, le mot *schirme* est identifiable. C'est le mot berbère *znāga* signifiant "poisson". Ce fait est intéressant, non seulement parce qu'il établit que certains éléments du système phonétique *znāga* actuel étaient déjà en usage au XVI^e siècle, mais encore parce qu'il prouve l'existence d'un parler berbère en un point du littoral d'où il a disparu depuis. Toujours selon Th. Monod, le nom Imrāgen est relativement récent et apparaît pour la première fois sous la plume de Barth en 1858 (Barth Henrich, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Africa in den Jahren*, Gotha, Justus Perthes, V, 1858, p. 564 et 572). C'est le pluriel du mot berbère "amrig" = pêcheur.

Jusqu'à nos jours, le mode de vie et les techniques de pêche des Imragen n'ont guère changé, aussi la description qu'en fit Valentin Fernandes s'applique-t-elle encore à leurs descendants.

« Dans l'île (d'Arguin), autour du château (fort construit vers 1450-1460 par les Portugais) il y a environ 70 habitants ou davantage de Maures appelés Azenègues ; on nomme ainsi non seulement ces gens-là mais tous les habitants jusqu'à la Guinée. Ils sont appelés par les Maures Azenègues *schirmeyros*, à cause du poisson qu'ils prennent et dont ils vivent, et nommés *schirmeyros* par opposition avec les autres Azenègues qui habitent l'intérieur (des terres) où ils sont chasseurs ou marchands... Ces Azenègues *schirmeyros* constituent une race (ou plutôt un groupement) distincte (c'est-à-dire autonome) de très basse condition et méprisés de tous les Maures... »

« Ces Azenègues *schirmeyros*, ou "pêcheurs", sont si pauvres et si misérables qu'ils n'ont ni pain, ni huile, ni bois à brûler, ni oignons, ni rien autre de ce que l'homme (emploie) pour son usage. Pour préparer leur nourriture, ils ramassent du varech, y mettent le feu, le rôtissent de la sorte sans (ajouter) aucun autre (ingrédient). C'est de la même manière qu'ils mangent les tortues. Quant à la

NOM DE LA FRACTION	ORIGINE	CONDITION	LIEUX DE PÊCHE
<i>Imraguen d'origine.</i> Oulad Abd el Ouahad.	Berbères.	Zenaga des Trarza, Oulad Delim, Ahel Graa, Oulad al Lab. Ghaser de 30 pièces de guinée, 3 pains de sucre à l'Emir de l'Adrar.	Timiris et côte au Sud de Timiris.
<i>Imraguen de San Pedro.</i>	Berbères métis-sés d'Espagnols	Zenaga des Ahel Aghzel, Oulad Delim, Oulad al Lab.	Villa Cisnérros.
<i>Imraguen d'occasion ou de vocation récente.</i> Goudcats (quelques-uns seulement).	Berbères.	Zenaga des Ahel Barik Allah, Oulad bou Sba, Oulad al Lab, Eoleb (horma contestée), Oulad el Boïla (horma cédée par ceux-ci aux Oulad al Lab).	Pêchaient avec Barik Allah, aux mêmes lieux que ceux-ci. Ont regagné l'intérieur.
Abid et Harratine des Ahel Abdallahi (Ahel Barik Allah). Marabouts de la Baie du Lévrier.	Noirs.	« Abid ou « serviteurs-nés » ¹ . « Harratine » ou serviteurs affranchis de l'obligation de travailler au même endroit ou dans la même famille.	Ergueibat - Taichett Alzas - Tanoudert El Fréch.
Abid et Harratine des Ahel bou Oboini, Marabouts du Trarza.	Noirs.	id.	Nouamrar (El Mammagh) et côte au Sud de ce point.
Abid et Harratine des Oulad bou Sba du Nord (Demoisat). Guerriers de Nouakchott et Ak-joujt.	Noirs.	id.	Tidra, Toulik.

Tableau de classement des Imragen, d'après le lieutenant Lotte (1937)

viande, ils n'en mangent pas, sauf s'il arrive que, sur la terre ferme, les autres Maures aient perdu quelque chameau...

« Voici (comment sont faites) les habitations de ces Azenègues : ils apportent du continent quelques (pièces de) bois et en font une hutte qu'ils recouvrent de vieux filets et d'algues marines, et lancent encore par-dessus d'autres filets pour que le vent n'arrache pas (les matériaux du toit). Leur couche est faite du même varech : c'est un (simple) trou dans le sable. Ils n'ont pas d'autre objet mobilier. Ce n'est pas à cause de la grande chaleur qu'ils couchent ainsi, mais bien plutôt à cause du froid, car ils vont nus.

« Quant aux vêtements, ceux qui vivent à proximité des Chrétiens possèdent quelques *alquicees*. Ceux d'au-delà sur le continent n'ont que des peaux de chèvres dont ils se couvrent les parties naturelles...

« Les filets avec lesquels pêchent les Azenègues *schirmeyros* sont en fil fait avec des racines (?) d'arbres, c'est-à-dire d'une écorce que l'on détache, que l'on bat, et que l'on traite avec soin et dont on fait du fil (cet arbre est une Asclépiadacée, le *Leptadenia spartum* Wight (= *pyrotechnica* Decaisne, le titarek des Maures encore utilisé par les Maures pour la confection des filets). Ces filets atteignent une brasse de large sur cinq ou six de long. Ils les ramassent (les plient) sur un bâton pointu aux deux bouts de la taille d'un bourdon.

« Les flottes de ce (filet) sont des morceaux de bois de *Figueyra de inferno* (le «figuier d'enfer», c'est-à-dire *Euphorbia balsamifera*) percés. La plombée se compose de boules d'argile pétrière, séchées dans la cendre chaude, et percées.

«Pour pêcher, ils vont deux à deux, chacun portant son filet ramassé sur son bâton comme j'ai dit. Veulent-ils pêcher, ils attachent (l'un à l'autre) leurs deux filets et, dès qu'ils ont aperçu le poisson, s'avancent chacun de son côté, laissant petit à petit (le filet) tomber du bâton entre eux jusqu'au moment où ils ont atteint le rivage où ils se sont rejoints l'un l'autre... Ils portent à la main droite leur harpon pour harponner le poisson quand celui-ci, voulant franchir le filet, saute en l'air...

« Leurs embarcations sont faites de cinq pièces de *Figueyra de inferno* sec... (il s'agit d'une sorte de radeau). C'est au milieu de (cet assemblage) de morceaux de bois qu'ils placent leurs filets, leurs femmes et leurs enfants, ou toute autre chose qu'ils désirent transporter. Le (pêcheur) s'assied en arrière sur les trois pièces les plus saillantes, avec les jambes à l'intérieur (posées) sur la plus large. Et dans chaque main il tient une planchette... avec laquelle il rame. Ceux qui sont dans la barque sont dans l'eau jusqu'au-dessus du genou, et vont ainsi sans se noyer. Et de cette manière ils traversent n'importe quel golfe de ces bas-fonds sur douze lieues et parcourent aussi de cette façon tout le littoral. Dès qu'ils ont abordé, ils font aussitôt sécher leur barque au soleil pour la rendre plus légère. Si l'un des deux possède une de ces barques et un filet, il se regarde comme riche.

« Ils n'ont jamais ni goudron, ni étoupe.

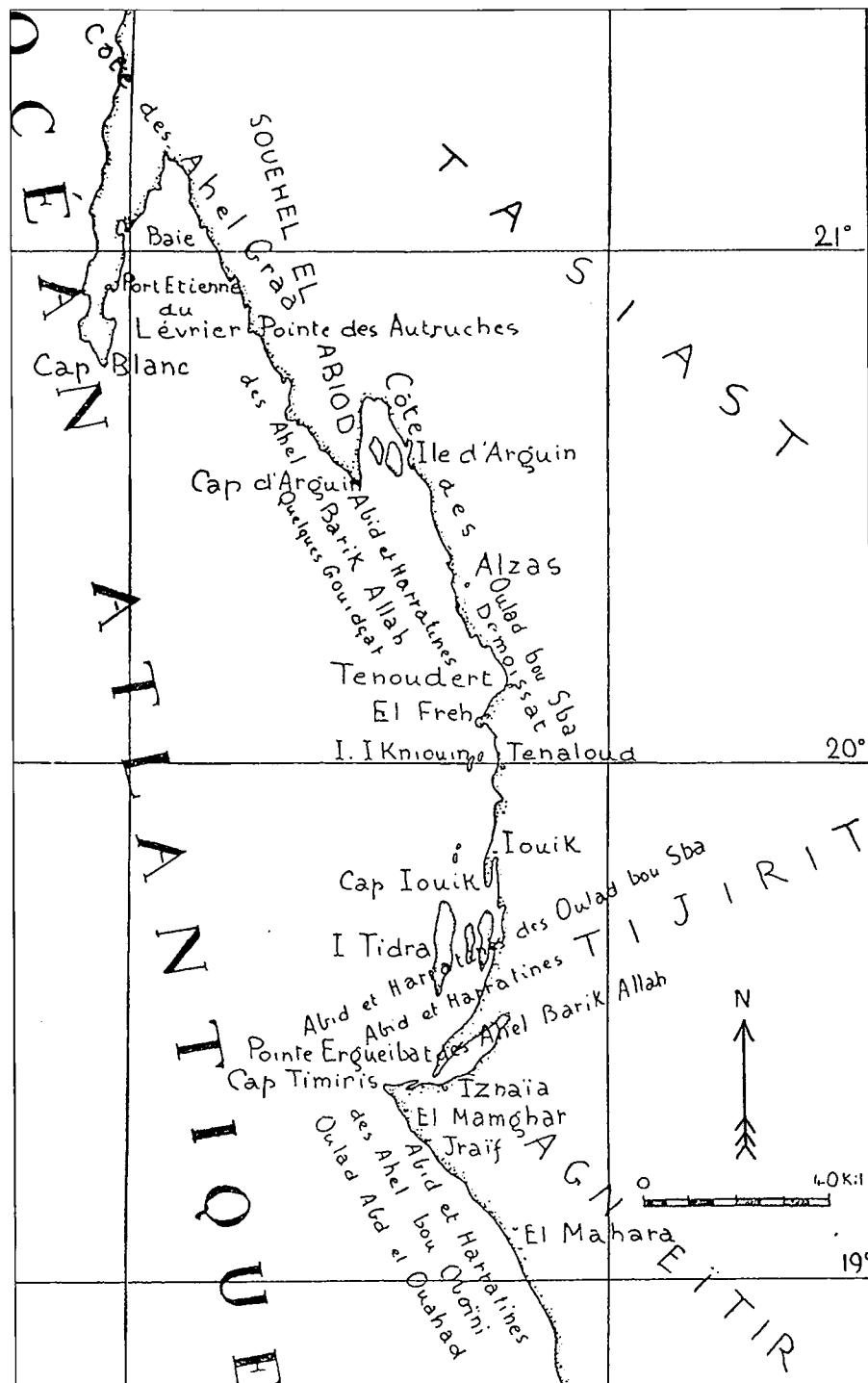
« ... Ils se marient comme bon leur semble, et quand le couple – mari et femme – ne veut plus vivre ensemble, la femme prend un autre mari et le mari une autre femme ; les enfants restent avec le mari.”

En raison de l'importance économique de l'océan, qui représente une source inépuisable de nourriture, les côtes de Mauritanie ont toujours été un objet de convoitise pour les chefs de tribus. Il fallait acquérir des droits sur la côte pour y faire pêcher les hommes asservis, aussi les fractions d'Imragen sont-elles désignées par les noms de leurs anciens maîtres :

- La *côte des Trarza* de N'Diago à la pointe Regueibat.
- La *côte Ouled Bou Sba* de Thila à Arguin.
- Entre ces deux portions de côte, sur les rives de la baie de Saint-Jean, puis d'Iouik à la baie d'Archimède, la *côte Barikallah*.
- D'Arguin et plus au nord : la côte des *el Graa* et *Ouled Delim*.

Aujourd'hui, les Imragen représentent un groupe de quelque cinq cents personnes aussi misérables qu'au temps de Valentin Fernandes. Malgré une nourriture substantielle due à l'abondance du poisson auquel s'ajoute un peu de mil, de riz ou d'orge, leur pauvreté est extrême : ils n'ont toujours pas de pirogue, pas de chameau, très peu d'eau douce et la côte est dépourvue d'arbres et de pierres. Leur organisation sociale s'explique par des conditions géographiques, historiques et économiques. Bien que leur unité soit certaine, elle ne repose ni sur le sang (ils n'ont pas un ancêtre éponyme comme c'est le cas pour toutes les tribus maures), ni sur la religion, ni sur une alliance militaire, mais sur un métier commun : la pêche. Actuellement, en Mauritanie, être Imragen signifie exercer le métier de pêcheur. Cette classe n'a jamais été une classe fermée et son accès a toujours été facile aux nouveaux venus qui ont trouvé place en se reconnaissant vassal des tribus de la côte. On rencontrait encore chez eux, il y a quelques années, tous les stades de l'émancipation : des esclaves, des affranchis, des hommes libres.

L'organisation sociale des Imragen est très réduite : ils ont un chef de village que désignent sa sagesse, sa piété, son âge ou sa condition d'homme libre. Leur



Carte de la côte mauritanienne, du Cap Blanc au Cap Timeris
(d'après le lieutenant Lotte)

religion est l'islam et les structures familiales correspondent à peu près à celles des Maures.

Jusqu'à une époque récente, malgré leur faiblesse numérique, le rôle économique des Imragen était des plus important vu les quantités de poissons séchés qu'ils expédiaient vers l'intérieur et qui permettaient aux nomades de franchir sans trop de mal le derniers mois de la saison sèche. Leur côte est en effet une des plus poissonneuses du monde et permet des pêches "miraculeuses" malgré l'archaïsme des méthodes employées qui n'ont pas changé depuis le XVI^e siècle, car l'utilisation des dauphins dut passer inaperçue à l'excellent observateur qu'était Valentin Fernandes. En effet, les Imragen ont su en quelque sorte entrer en contact avec les dauphins et s'associer à eux pour la pêche. Les dauphins rabattent les bancs de poissons vers les pêcheurs, aussi est-il interdit de les tuer. Les Imragen les protègent et les considèrent comme des animaux bénéfiques et prestigieux. Le déroulement de la pêche suit un rythme saisonnier. Les Imragen sont des transhumants qui suivent le poisson comme les pasteurs leurs troupeaux. Certains pêchent toute l'année, les autres de deux à six mois seulement. La meilleure saison se situe lorsque les poissons descendent vers le sud, de septembre à fin avril puis de mai à fin juillet.

BIBLIOGRAPHIE

ANTHONIOZ R., Les Imragen, pêcheurs nomades de Mauritanie (El Menghar), *Bull. IFAN*, t. XXIX, sér. B, n° 3-4, 1967, p. 695-738, et t. XXX, sér. B, n° 2, 1968, p. 751-768.

CENIVAL P. de Monod, Th., *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentin Fernandes (1506-1507)*, Larose, Paris, 1938, 215 p.

Lotte Lt, Coutume des Imragen, *Journal de la Société dans Africanistes*, t. VIII, 1957, p. 41-51.

REVOL Lt, Étude sur les fractions d'Imraguen de la côte mauritanienne (4 planches), *Bull. du Com. d'ét. hist. et scient. de l'AOF*, t. XX, n° 12, janv.-juin 1937, p. 179-204.

D. GRÉBÉNART

I 51 IMZAD

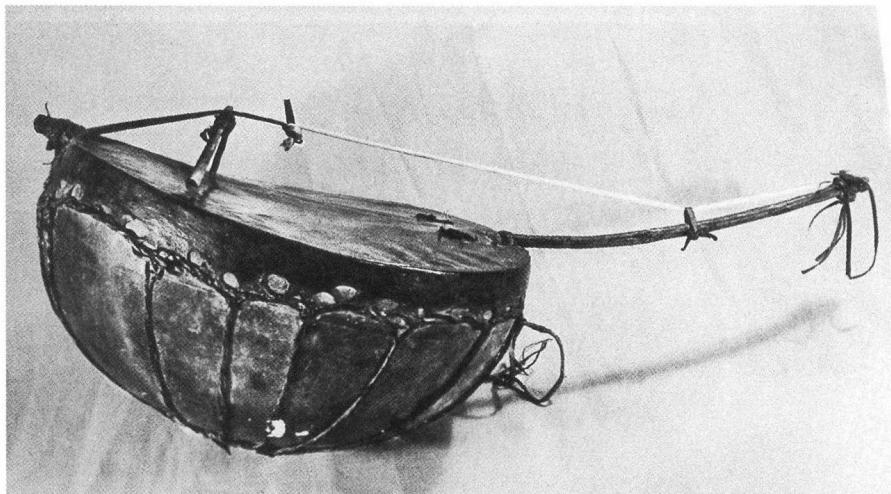
Vièle monocorde, à archet, dont la caisse de résonance est une demi-calebasse recouverte d'une peau tendue. Elle doit son nom au fait que la corde est une mèche de crin de cheval (imzad, pl. imzâden, signifie en effet cheveu, poil, crin, cf. Dictionnaire touareg-français du père de Foucauld, t. III, p. 1270-1272). Elle est surtout répandue dans l'ensemble du monde touareg, mais on en trouve aussi quelques exemplaires au Gourara, dans une zone nettement plus septentrionale. C'est le seul instrument de ce genre en usage dans la partie algérienne du Sahara.

La transcription "imzad"*, actuellement retenue par la majorité des auteurs, semble plus conforme à la prononciation des Touaregs.

C'est en conséquence sous cette rubrique qu'il sera traité en détail de la fonction de cet instrument dans le monde berbère du Sahara central. "Amzad" en revanche appartient plutôt au vocabulaire du Gourara.

Il y a peu de différences, quant à la facture, entre les instruments des Touaregs et ceux des Gourara. Pour les premiers, cependant, la tension de la corde est assurée par la flexibilité du manche, de la même manière que sur l'arc musical, alors que dans le second cas l'utilisation d'une tige d'bois rigide impose le recours à

3710 / *Imzad*



Imzad (Photo M. Bovis)

une cheville. En contrepartie, le jeu est facilité et la sonorité améliorée, car la proximité de la corde et du manche permet aux doigts de l'exécutant de prendre appui sur ce dernier, qui fait ainsi office de touche. Le chevalet en bois taillé d'une seule pièce, utilisé au Gourara, est également d'une efficacité supérieure à celle des deux bâtonnets entrecroisés et assemblés par ligature que l'on trouve sur les *imzâden* touaregs : il en résulte un son plus intense et plus plein. Enfin, l'archet est plus long et moins fortement courbé au Gourara qu'en Ahaggar par exemple.

Alors que cet instrument porte un nom berbère, et que les populations berbères sont relativement nombreuses au Gourara (au recensement de 1966, elles représentaient plus de 16 000 habitants sur les 40 000 dénombrés dans la daïra de Timimoun), ce sont les arabophones qui seuls y font usage de l'*amzad*. D'autre part, chez les Touaregs, le jeu de l'*imzad* est strictement réservé aux femmes et plus précisément aux femmes de noble condition, tandis que dans les *qsour* du Gourara, ce sont les hommes qui jouent de l'*amzad* pour s'accompagner eux-mêmes en chantant.

Le texte de leurs complaintes est en arabe dialectal et la mélodie imprégnée de tradition bédouine : *ambitus* limité à la quinte (parfois inférieur), échelles comportant une tierce "neutre", usage quasi exclusif des intervalles conjoints, émission vocale tendue.

Dans l'état actuel de nos connaissances, la question reste posée de savoir si cette situation est d'origine purement fortuite ou si elle résulte d'échanges culturels, témoignant ainsi de relations passées dont la nature exacte nous échappe encore, mais plus intimes à coup sûr que les alliances commerciales ou guerrières établies de tout temps entre les peuples du Sahara.

P. AUGIER

I 52 INCINÉRATION

Pendant les temps préhistoriques et protohistoriques, l'incinération est rare en Afrique du Nord : encore ne présente-t-elle pas partout les mêmes caractères. Dans certains cas, les os portent quelques traces d'ustion, d'autres sont même

partiellement brûlés ; ailleurs, du cadavre placé sur un bûcher, il ne reste que des cendres et de menus fragments osseux, le plus souvent réunis dans une urne. On réservera le terme d'incinération pour cette seconde opération, la première n'est qu'une crémation incomplète.

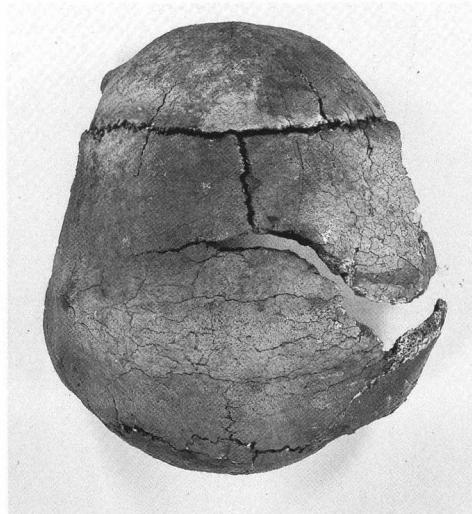
La confusion entre les deux pratiques est constante ; ainsi, A. Debruge, fouillant un dolmen du Kef el-Djelem (Tébessa), remarque que "tous les ossements sont profondément calcinés et rendent un son argentin très significatif", cependant le crâne est en bon état de conservation, de même que la mâchoire dont les alvéoles sont fermées ; on parlera, dans ce cas, de crémation incomplète, ce qui n'empêche nullement Debruge de comparer ce site avec celui qu'il reconnaît dans le tumulus du Pic des Singes, près de Bougie. Or dans cette station, écrivait-il, « il est facile de reconnaître une intention d'inhumation, l'urne funéraire dans laquelle on recueille une *cendre grasse et spongieuse...* », il s'agissait là d'incinération.

Crémation incomplète dans les régions orientales

La crémation incomplète n'est rattachée à l'incinération qu'en raison de l'agent destructeur des chairs qui dans l'un et l'autre cas est le feu, mais le but est cependant différent ; dans l'un on recherche la disparition des parties molles, dans l'autre, la destruction complète du corps. La crémation incomplète est un procédé de décarénéfaction, elle participe aux rites de décharnement et de transfert des ossements. Les cas de crémation incomplète sont très rares, c'est à peine si on peut citer quatre, peut-être cinq sites où ce rite fut pratiqué (tableau n° 1).

Le cas le plus sûr, bien qu'il n'ait pas été publié, est celui des bazinas du Djebel Mistiri contenant des os altérés par l'action du feu ; quelques-uns furent même déformés tandis qu'une boîte crânienne éclatait pendant la crémation.

Le commandant Bénard qui fouilla en 1957 quelques tumulus de la région de Gabès découvrit dans l'un d'eux des os entassés qui avaient subi l'action du feu. Bourguignat a signalé des traces de feu sur les ossements qu'il retirait des dolmens de Roknia. Il est le seul, parmi tous les fouilleurs de cette nécropole, à avoir fait cette observation qui peut paraître, de ce fait, sujette à caution. Les ossements et crânes que Faidherbe y recueillit ne portent aucune trace de crémation et sont dans un état de conservation excellente. Il est possible toutefois que Bourguignat, dont les observations et les raisonnements étaient assez fantaisistes, ait, dans une partie de la nécropole, remarqué des traces de crémation ; on sait, en effet, que cette pratique est rare et jamais généralisée : des cinq tumulus fouillés par le commandant Bénard près de Gabès, un seul



Crémation incomplète

Crâne éclaté provenant d'une bazina du Djebel Mistiri ; (région de Tébessa).
Photo C.R.A.P.E.

contenait des ossements brûlés. Dans la grande bazina du Djebel Mistiri, des restes décharnés sans être passés au feu étaient mêlés à d'autres qui avaient subi une crémation incomplète.

L'incinération, fait historique à l'est, protohistorique à l'ouest

L'incinération véritable se répartit curieusement dans deux zones très éloignées l'une de l'autre. Dans l'est de l'Afrique du Nord, l'incinération apparaît un rite étranger, d'origine gréco-punique, qui fut encore suivi pendant les deux premiers siècles de notre ère. Assez fréquente sur le littoral et dans les villes numides imprégnées de culture punique, comme Maktar où furent découvertes des *ustrinae*, l'incinération fut adoptée par certains princes berbères : le tombeau du Kroub renfermait peut-être les cendres de Micipsa* ; un tumulus voisin de Medracen avait également reçu les cendres d'un parent, sinon d'un proche, de celui qui fit éllever le mausolée. Dans le Medracen, l'exiguité du caveau funéraire convient mieux à la pratique de l'incinération qu'à celle de l'inhumation. L'incinération acceptée par les plus évolués des Numides ne disparut pas ensuite aussi complètement qu'on aurait pu le penser. On hésite cependant à admettre qu'à Kebili el-Hamma ce rite fut encore pratiqué postérieurement aux temps chrétiens ainsi qu'une indication le laisserait entendre : les tombes à incinération seraient postérieures à la destruction d'une basilique du IV^e siècle.

On ne doit pas considérer comme des traces d'incinération les cendres et charbons de bois que contiennent parfois les dolmens lorsque ceux-ci livrent en même temps des ossements humains ne présentant aucune trace de feu. Ces cendres peuvent être des restes d'offrandes et les charbons, des traces de feux purificateurs.

Dans l'ouest, l'incinération est plus fréquente dans les monuments protohistoriques ; elle ne présente pas, comme à l'est, les caractères d'un rite étranger accepté par une élite évoluée. Elle était peut-être très ancienne puisque Doumergue releva "des preuves d'incinération méthodique" dans la grotte de Tifrit occupée par les Néolithiques.

L'incinération fut pratiquée par les habitants de l'île Rachgoun aux VI^e-V^e siècles et aux Andalouses ; elle le fut encore plus tard dans un tumulus du Djebel Lind-lès (près d'Oran) fouillé par G. Vuillemot. Des traces de cette coutume s'étendent jusqu'à Aïn-Sefra vers le sud, Mechrasfa vers l'est, Marnia, Oujda et Berguent vers l'ouest. Le rite de l'incinération qui est ainsi largement répandu en Oranie et dans le Maroc oriental est un fait régional des plus caractéristiques de la Protohistoire nord-africaine ; il est fréquemment associé à une autre coutume également régionale, celle qui consiste à déposer des armes dans les sépultures.

Si l'incinération, en Oranie et dans le Maroc oriental, est un rite originaire d'Espagne, son introduction n'a pu se faire qu'à une époque assez ancienne pour qu'il fût devenu "indigène" au moment où les Phéniciens commencèrent à naviguer le long des côtes.

L'incinération chez les Puniques

L'incinération fut un usage funéraire, dès les débuts de l'histoire de Carthage, puis cette tradition tomba en désuétude après le VII^e siècle et connut un brusque retour de faveur après une disgrâce de deux siècles. Ce retour de l'incinération s'accompagna de l'adoption du culte de Cereres. H. Benichou-Safar a montré qu'il ne s'agissait pas d'une résurrection de la pratique antérieure mais plutôt de l'adoption d'un rite nouveau qui caractérise la période hellénistique.

CRÉMATION INCOMPLÈTE

Tunisie	Région de Gabès ¹ Région de Gafsa ²	Tumulus Bazina
Algérie orientale	Kef el-Djelem ³	Dolmen

INCINÉRATION

Tunisie	Maktar ⁴ Kebili el-Hamma ⁷	Fosse à incinération Sépultures post-romaines
Algérie orientale	Tumulus voisin du Medracen ⁸	Tumulus
Algérie centrale	Bordj-Bou-Arreridj ⁹ Pic des Singes ¹⁰	Tumulus Tumulus
Algérie occidentale	Mechrasfa ¹¹ Djebej Lindlès ¹² Les Andalouses ¹³ Rachgoun ¹⁴ Aïn-Sefra ¹⁵ Tifrit ¹⁶ Marnia ¹⁷	Bazina Tumulus Tombes plates Tombes Tumulus Grotte Tumulus
Maroc	Oujda ¹⁸	Tumulus

1. Lettres du Commandant médecins Bénard du 27 mai 1957 et 16 août 1957.
2. Capitaine ZEIL, « Remarques succinctes sur les tombeaux dits bazinas compris entre Metlaoui, le Berda, l'Orbata et le Seib », BAC, 1904, p. 347-353.
3. A. DEBRUGE, *La Préhistoire des environs de Tébessa*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t.XLIV, 1910, p. 53-100 (p. 85)
4. G. CAMPS, *Données nouvelles sur les tombeaux du Djebel Mistiri d'après une note de M. Latapie*. Libyca, Antrop. Préhist. Ethnogr., t.VII, 1958-1959, p.229-242
5. J.R. BOURGUIGNAT, *Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hammam Meskhoutin*. Paris, 1868.
6. G. Ch.-PICARD, « Civitas Mactaritana », Karthago, VIII, 1957, pp. 31-32.
7. Capitaine LEJEUNE et MOREAU, *Nécropole antique à Kebili el-Hama*. BAC, 1949, p. 592-598.
8. Colonel BRUNON, *Mémoire sur les fouilles exécutées au MMedraen, mausolée des rois du numidie*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. XVI, 1873-1874, p. 303-350.
9. Lieutenant MENNETRIER, *Note sur les monuments mégalithiques de la province de Constan-* tine. Congr. préhist. de France. 4^e session, Chambéry, 1908, p. 352-386.
10. A. DEBRUGE, *Bougie compte rendu des fouilles faites en 1904*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. xxxix, 1905, p. 67-124.
11. P. PALLARY, *Les Monuments mégalithiques de l'arrondissement de Mascara*. Matériaux, 1887, p. 457-458.
12. J. LASSUS, *L'Archéologie algérienne en 1955*. Libyca, Archéol. Epigr., T. iv, 1956, p. 161-189 (p.162).
13. M. LEGAY, *L'Archéologie algérienne en 1954*. Rev. afric., t. XCIX, 1955, p. 209-133 (p.215).
14. G. VUILLEMOT, *La nécropole punique du Phare dans l'Île Rachgoun*. Libyca, Archéol. Epigr., t. II, 1955, p. 7-76.
15. F. DOUMERGUE, *Inventaire de la section de Préhistoire au musée Demaeght à Oran*, 1936, p. 90.
16. Id., *Contribution au Préhistorique de la région d'Oran*. C.r. du XXVIIe Congr. de l'AFAS, Nantes, 1898, p. 574-583 (p. 580).
17. A. BALLU, *Rapport annuel*. BAC, 1914, p. 270.
18. Capitaine VOINOT, *Les tumuli d'Oudjda*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t.XXX, 1910, p. 516-528.

Il est possible que le rite funéraire qui disparaît aux VII^e-VI^e siècles était celui d'un groupe étranger non encore totalement assimilé. C'est au IV^e et surtout au III^e siècle que l'incinération atteint son plein développement. Lorsque Carthage vaincue fut détruite, le nouveau rite était en passe de supplanter définitivement l'inhumation.

Au même moment, hors du territoire contrôlé par Carthage et ses alliés, l'incinération se répandait dans les cités numides et les villes littorales. Elle devint la pratique la plus répandue au cours des premiers siècles de la domination romaine, mais l'inhumation l'emporta définitivement à partir des II^e et III^e siècles après J.-C.

BIBLIOGRAPHIE

GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV, p. 426-456, t. VI, p. 245-273.
 CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, A.M.G., 1962, p. 463-521.
 BENICHOU-SAFAR H., *Les tombes puniques de Carthage*, Paris, CNRS, 1982.

G. CAMPS

I 53 INCUBATION

Connues des Égyptiens, des Assyriens et des Babyloniens, les pratiques oniriques se rencontraient dans toute la Méditerranée bien avant la formation de la civilisation grecque qui en a hérité naturellement. Très anciennes en Afrique, elles sont mentionnées par Hérodote chez les Nasamons, tandis que Pomponius Mela rapporte que les Augiles (de l'oasis d'Aoudjila) avaient pour habitude de se coucher sur les tombeaux et de prendre pour réponses les songes qu'ils avaient pendant leur sommeil.

L'incubation et le culte d'Esculape

L'incubation était pratiquée en Grèce dans les lieux de culte les plus divers et surtout dans les sanctuaires des dieux ou héros guérisseurs. La terre possède seule les talismans, pierres, herbes, drogues diverses, où se cachent les forces vitales. Aussi, les dieux chthoniens sont-ils les dieux médecins par excellence et l'incubation, avec ses songes et visions nocturnes, de tout temps, la méthode par excellence de la divination médicale. C'est pourquoi elle a constitué dans les sanctuaires d'Esculape le meilleur moyen d'entrer en rapports directs avec la divinité. La nuit venue, après une préparation psychologique, les malades se couchaient dans l'*abaton*, éclairé par la seule lueur des lampes sacrées. Pour une nuit sacrée réussie, on pouvait s'assurer l'aide supplémentaire des divinités du sommeil et du rêve, comme Sommus ; un lien est, en effet, attesté dans les croyances grecques et dans le monde romain entre *Sommus* et Esculape. Voici le rite journalier de l'incubation : le dieu apparaît dans les rêves, semblable à l'image donnée par ces statues, fait entendre une voix harmonieuse, guérit immédiatement son patient par le simple contact ou donne des ordres. Dans les rêves, l'âme entrait en contact avec ces puissances divines qui entouraient l'homme et que ce dernier ne pouvait appréhender en état de veille. Le sommeil n'était même pas nécessaire, l'état demi-léthargique provoqué par la suggestion religieuse étant suffisant pour suivre les décrets du dieu. On ne sait pas si les serpents sacrés et les chiens participaient à ce rituel dans les sanctuaires africains, mais l'importance de l'incubation dans le processus de guérison y est attestée par

Tertullien, lorsqu'il qualifie Esculape de "révélateur de remèdes", et confirmée par les vestiges archéologiques de l'Asclépiéum de Lambèse. Le vaste espace qui y a été réservé à l'*abaton* témoigne de la valeur accordée, dans cette partie de l'Afrique, à la consultation de la divinité par le rêve ou par l'épiphanie.

À *Belalis maior*, en Proconsulaire, C. Cornelius Afranius s'est adressé au *Deo Aesculapio Repentino*. Le sens "soudain", "inopiné", "nouveau", contenu dans *repentinus* évoque bien les apparitions "soudaines" d'Esculape. L'épigraphie africaine du culte a conservé de nombreuses autres traces d'une activité onirique et oraculaire, notamment dans l'utilisation de formules divinatoires telles que *ex uisu, ex uiso capite, somnio monitus, ex imperio, iussu dei, ex responso*. Attestée chez Cicéron, cette dernière formule apparaît pour la première fois en Afrique, à *Maniana* (Khemis Miliana, Algérie), car les manifestations divines, celles de Saturne ou de Caelestis, pour rester en Afrique, étaient exprimées par *iussu dei, ex uisu, somnio monitus*, etc. Dans l'hommage rendu en 261 apr. J.-C. par un prêtre d'Hercule à *Bona Valetudo*, c'est-à-dire Hygie, le *responsum* implique l'intervention d'Hercule au cours d'un véritable rituel de consultation oraculaire, distinct du *somnium* qui, lui, se réfère à une vision onirique. La formule *iussu, ex iussu, etc*, quant à elle, se réfère à un ordre donné par la divinité au cours d'un rêve obtenu pendant l'incubation. Ainsi, à Carthage, c'est un temple qui a été élevé, *ex iussu domini Aesculap[ii]*, sur une dédicace malheureusement fragmentaire, gravée sur un entablement en marbre. À *Thurbubo Maius*, sur l'ordre d'Esculape, *iussu Domini Aesculapii*, L. Numisius Vitalis a offert, au II^e siècle, un *podium*, tout en gravant les conditions d'accès : abstinence pendant trois jours de femme, de viande de porc, de fèves, de coiffeur et de bain public et interdiction de franchir les barrières chaussé. Ainsi ce fidèle du dieu guérisseur non seulement mentionne la vision, mais il fournit également l'intégralité du message cultuel que lui a transmis un Esculape qui apparaît comme la synthèse de traditions grecques et sémitiques. C'est également à l'activité onirique, en relation cette fois avec l'Apollon de l'Asclépiéum de Lambèse, qu'appartiennent les formules *monitu Apollinis* et *Apollini Salutifero iussu ipsius* de deux autels offerts par le même légat, le premier sur le "conseil" et le deuxième sur l'"ordre" du premier dieu guérisseur du sanctuaire. Les expressions *viso renouauit* et *voto vestit*, enfin, révèlent que les offrandes de *Caeler* à la chapelle de *Maxula* (Radès) ont été effectuées à la suite d'une vision et d'un vœu.

Cette nuit d'anxiouse espérance, puis de sommeil traversé par des rêves surnaturels, était, pour tout pèlerin, le but même de son pèlerinage. Parce qu'elle sort de la terre, l'eau de source s'est chargée, en la traversant, des secrets du passé et de l'avenir. Source d'inspiration oraculaire, elle contribue à donner au malade, dans ses rêves, la connaissance du moyen de guérir, ou même directement la guérison. Les témoignages de Rufus et de Galien, médecins accomplis et fins observateurs, attestent la réalité des rêves et l'efficacité des traitements. C'est pourquoi, à côté des ablutions, qui semblent communes à tous les cultes, le bain préparatoire à l'incubation, préalable à l'accès à l'*abaton*, constitue le premier type de bains utilisé dans les sanctuaires d'Esculape. Son contact est nécessaire avant l'incubation et, surtout, dans l'*abaton* même, bâtiment le plus important après la *cella*, dans un sanctuaire dédié au dieu guérisseur, espace où elle circule non loin du dormeur. La surface remarquablement importante occupée par les aménagements balnéaires traduit, dans le sanctuaire du dieu guérisseur à Lambèse, comme ailleurs, l'intervention croissante du bain dans le rituel : ablutions préalables à la nuit sacrée et moyen thérapeutique post-consultation oraculaire.

Le matin, les prêtres-médecins interprétaient les songes, fixaient les régimes, prescrivaient les remèdes. On ne sait pas si à Lambèse et dans d'autres sanctuaires

africains, comme en Grèce, les suppliants qui n'avaient pas obtenu le songe révélateur après une nuit demeuraient plusieurs jours auprès du temple. Quoique, dans leur contexte, les guérisons d'*Asklépios* et la foi des Anciens à son égard doivent être admises, l'interprétation moderne des succès du dieu-médecin est matière à débat. Pour une explication rationnelle des guérisons miraculeuses, les *Asklépiéia* étaient des *sanatoria* où une réelle thérapie médicale était administrée par des médecins et des prêtres, les rêves n'étant qu'un moyen d'augmenter la confiance des malades et d'impliquer par là même leur volonté, facteur de guérison essentiel. Le problème est que la participation de médecins dans le traitement médical dans les temples n'a pas été prouvée, et que, dans beaucoup de cas, le traitement préconisé par le dieu, le vrai médecin, était contraire à toutes les théories médicales anciennes. Le charlatanisme et la tromperie des pèlerins crédules ont aussi été évoqués, injustement car, le cas d'Alexander, le faux prophète, excepté, aucune accusation de fraude ne paraît avoir été proférée contre les *Asklépiéia*. Mais alors, comment les pèlerins ont-ils pu être guéris ? Si l'on exclut l'intervention divine et celle des prêtres, il ne reste que les rêves et les guérisons opérées soit immédiatement, soit après un traitement ordonné dans les rêves. Les *Asklépiéia* auraient-ils duré des siècles si tous les traitements avaient échoué ?

Hier et... aujourd'hui

À son origine chtonienne, l'eau doit sa puissance prophétique : fille de la terre, Mère de toute chose, elle en garde le pouvoir et en connaît les secrets, d'où son importance dans la mantique et les cultes guérisseurs. Au Maghreb, les oracles sont effectivement souvent situés dans le voisinage des eaux, mais la source n'est pas la seule porte d'entrée au monde souterrain. La grotte en est une autre. On y vient solliciter de songes ou des apparitions, au lieu d'attendre leur venue fortuite pendant le sommeil ; le fait de coucher sur la terre nue ou sur des peaux étendues par terre est jugé comme la forme primitive de l'incubation, car la terre est la mère des songes. Les anciens pensaient en effet que la terre recèle les germes mystérieux de la vie et les secrets de l'avenir, car la mort lui renvoie tous les êtres, et les ombres des morts repartent instruites par leur séjour au monde souterrain de ce qui est et de ce qui sera. L'incubation a été signalée au xv^e siècle, car el-Bekri raconte que, dans le Rif, des individus appelés *er reggada* (les dormeurs), après être restés plusieurs jours en léthargie, se réveillaient en faisant les plus étonnantes prophéties. La valeur révélatrice du songe n'est-elle pas attestée par Mahomet lui-même, qui a déclaré qu'Allah cesserait de communiquer avec les hommes par des prophètes mais qu'il continuerait ses révélations par la voie des songes ? Décrise chez les Touaregs au début du xx^e siècle, la pratique de l'incubation est toujours vivace au Maghreb sous l'appellation d'*istikhara*. Formellement réprobée par l'orthodoxie musulmane, elle n'en continue pas moins à être pratiquée par tous ceux qui cherchent des réponses à quelque question pressante, auprès de la plupart des sanctuaires qui offrent un abri convenable. La puissance occultée, apparaissant en songe, peut donner au malade l'indication du remède souverain, ou, par un simple effet de sa volonté, lui apporter la guérison immédiate. Dans ce dernier cas, le songe n'est pas absolument nécessaire, le sommeil dans le sanctuaire étant par lui-même rempli de grâces. H. Basset va même jusqu'à poser comme principe que "presque toute grotte à oracles est en même temps une grotte guérisseuse". Voici quelques sanctuaires :

Imi n'Taqandout (Maroc)

Au fond de cette grotte, une natte sert à la pratique de l'*istikhara*. Les fous et les névrosés qu'on y amène y couchent trois nuits consécutives : durant leur

sommeil, la puissance oraculaire leur apparaît et répond à leur requête par des indications claires le plus souvent, quelquefois par l'intermédiaire du *moqqadem* (le préposé au sanctuaire). Dans cette grotte, comme dans d'autres de même nature, les génies adressent souvent leurs clients à quelque saint guérisseur musulman, sous la pression des représentants de l'orthodoxie musulmane dont l'objectif constant est de parvenir à la disparition des vieux cultes ; ils n'y réussissent pas toujours. H. Basset constatait qu'à n'Taqandout même, si une grande partie des patients interroge directement l'oracle, se conforme à ses prescriptions et va chercher sa guérison chez l'autre guérisseur qu'il lui indique, beaucoup viennent pratiquer l'incubation dans la grotte même : d'innombrables *kerkours* y sont élevés, de multiples chiffons décorent les anfractuosités, qui attestent des rites d'expulsion du mal effectués sur place. « ... les Berbères ne connaissent pas les *ex-voto* thérapeutiques figurés, bras, jambes, têtes, etc., que l'on trouve en si grand nombre dans les sanctuaires guérisseurs de l'antiquité et du christianisme, et même dans certaines grottes guérisseuses des pays voisins ». Cette constatation étonnée d'H. Basset rejoint, d'une façon très significative, celle que nous avons faite à propos de l'absence d'*ex-voto* médicaux dans les sanctuaires africains d'Esculape.

La caverne du Goundafi (Maroc)

Dans cette vallée de l'oued Nefis brûlée par les fièvres, le génie est officiellement guérisseur et aucun saint musulman n'y a sa part. À l'entrée de la grotte se trouvent un bassin naturel rempli d'eau verte qui sort des profondeurs et dont le trop-plein s'écoule par un canal, ainsi qu'un arbre de l'espèce appelée *iggi*. Ceux qui, les fiévreux en particulier, ont quelque chose à solliciter de Sidi Chemharoudj, l'un des sultans des djoun*, viennent passer trois nuits consécutives.

Moulay Yacoub (Maroc)

Sur les substructions de l'établissement thermal d'*Aquae Dacicae*, des bains offrent, aujourd'hui encore, à la population des environs ses eaux sulfureuses chaudes. Non loin de là, sur un piton qui domine un vallon où coule l'oued el Hamma, veille Moulay Yacoub, sultan de Beni Merin ou roi des djoun, maître de ceux qui font bouillir ces eaux sulfureuses qui guérissent la syphilis. Là, entre dans murs éboulés et envahis par la végétation, un petit bassin recouvert par le feuillage d'un figuier sacré accueille les femmes qui viennent y laver leur chevelure et accrocher une multitude de nouets aux branches de l'arbre. Non loin, trois trous, profondément creusés dans un mur noirci par la fumée des bougies, abritent les adeptes de l'incubation qui y passent une ou plusieurs nuits afin d'obtenir la guérison.

La Tebiat dans la Mitidja (Algérie)

Dans les environs de Blida, Médéa, Cherchel, en Algérie, les femmes trouvent parfois, en préparant la galette, un grain de blé qui a échappé à la meule, le *habbet n'dja* (grain du salut) ; il sera mis de côté pour la *tebiat* ou incubation. Après une formule incantatoire, la consultante enferme le grain dans une étoffe qu'elle noue autour de sa tête et va dormir ; tant qu'elle n'aura pas eu sa vision, elle recommencera autant de nuits que nécessaire. La pratique incubatoire est également présente dans les sanctuaires des marabouts de la région, auprès desquels est toujours aménagée une "chambre d'hôtes". Ces différentes consultations sont suivies d'offrandes déguisées en aumônes aux pauvres.

Dans le Hoggar

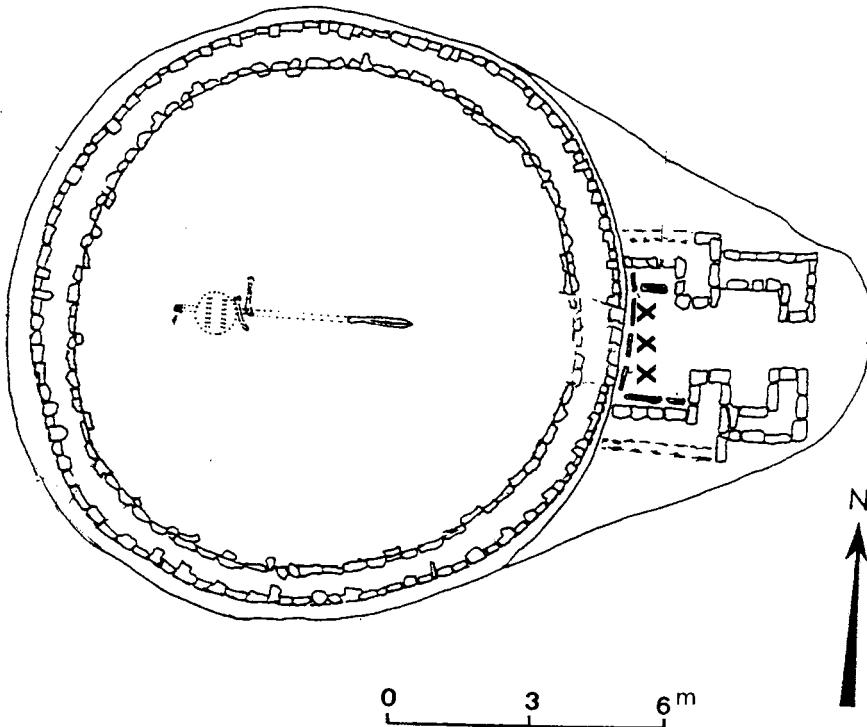
En targui, le mot *edebni* désigne à la fois la sépulture préhistorique et la divination par les tombeaux. À El Asnam, près de Ghadamès, les femmes touarègues vont consulter leurs morts : habillées richement, elles se couchent sur les tombes et le *zabbar* (ogre) leur apparaît sous la forme d'un géant qui leur donne la réponse sollicitée. Le même cérémonie est attestée dans l'Air, mais de nuit. Chez les Touaregs Azger, les femmes vont se coucher au milieu du jour dans une de ces enceintes de pierres funéraires afin d'y obtenir des visions, d'y recevoir des esprits, des nouvelles de l'absent. E. Doutté signale que la pratique est ici pure de toute influence islamique, alors qu'elle se rencontre couramment en Afrique du Nord sous sa forme islamisée : aller coucher dans le sanctuaire d'un marabout pour y avoir un songe. Dans l'impossibilité de la supprimer, l'orthodoxie ne la consacre pas pour autant, car il n'est nulle part question dans le Coran ou dans les hadith de l'incubation.

Sanctuaires incubatoires dans le djebel Nefousa (Libye)

Nous devons à Brahim Ou Slimane Chemmakhi une liste en berbère, probablement rédigée au XVI^e siècle, de divers lieux saints du djebel Nefousa. C'est un guide pour les pèlerins qui désirent visiter les oratoires, les sanctuaires, les mosquées et autres lieux consacrés à un saint, parmi lesquels les grottes de Tinaloutin, de Tanut n'Isli, de Tukit, d'Abu Khalil, objets de cultes locaux, ont probablement connu une pratique incubatoire.

Incubation et psychosomatique moderne

Comment de simples rêves pouvaient suffire parfois à guérir des malades ? Esculape demandait à son patient d'espérer, d'avoir confiance en lui, de l'aider à combattre la maladie. Selon Hippocrate lui-même, l'art médical dépend de trois facteurs : la maladie, le malade, le médecin, le malade devant coopérer avec le médecin pour vaincre la maladie. La confiance du patient entre ainsi en ligne de compte aussi bien dans la médecine des hommes que dans celle de dieux, à cette seule différence que les guérisons d'Esculape dépassaient les espérances des hommes. Si dans des cas de troubles nerveux, l'exaltation spirituelle, un regain de confiance en soi, la foi dans les miracles, pouvaient susciter une guérison rapide, quelle a été la réalité des guérisons miraculeuses de maux plus sérieux, impossibles à traiter de cette manière ? En fait, il arrive fréquemment aujourd'hui encore, lorsque tout ce qui est humainement possible a été tenté dans un cas désespéré, que le médecin admette que "seul un miracle pourrait sauver le patient". Et le miracle se produit quelquefois ! On l'attribue aujourd'hui à Mère-Nature ; dans l'Antiquité, on l'attribuait à la divinité. Même si les patients du divin médecin ne faisaient que rêver, même si leur guérison n'était que la rationalisation de leurs visions, il n'est point étonnant que les *Asclépiéia* aient pu revendiquer autant de réelles guérisons. Si le contrôle direct sur les rêves est quasi impossible, il apparaît que les rituels préparatoires à l'incubation, dont l'effet d'intense suggestion a été reconnu, aient été adaptés pour agir sur la naissance des rêves et leur direction. Les images qui apparaissent ainsi dans le demi-sommeil, au moment de l'endormissement ou dans une phase de réveil, sont assimilées par les psychologues à des hallucinations hypnagogiques et hypnopompiques plutôt qu'à des rêves proprement dits. La confiance et l'espoir qui renaissent au réveil d'une séance de consultation, en agissant sur le tonus mental et sur le tonus somatique, permettaient à l'organisme de mieux se défendre. Ce sont là les fondements mêmes de la psychosomatique moderne.



Tumulus à chapelle de Djorf Torba. Les x indiquent l'emplacement des stèles contre le mur du fond. (d'après M. Lihoreau)

Architecture funéraire et pratique de l'incubation

Nombreux sont les monuments funéraires qui présentent des aménagements architecturaux destinés au culte des morts et dont certains paraissent avoir une spécialisation oraculaire.

Les textes concernant l'incubation, qu'ils appartiennent à l'Antiquité (Hérodote, IV, 172; Pomponius Mela, I, 46; le pseudo Aristote, IV, 9, 1) ou qu'ils soient extraits de récits de voyages (parmi les explorateurs du Sahara, citons H. Duveyrier, p. 415; Ch. De Foucauld, Dictionnaire abrégé, article *abdeni*; E. Féraud, 1902, p. 66) précisent tous que les consultants, surtout des femmes, se couchent sur la tombe pour obtenir du ou des défunt une réponse à la question qui les préoccupe.

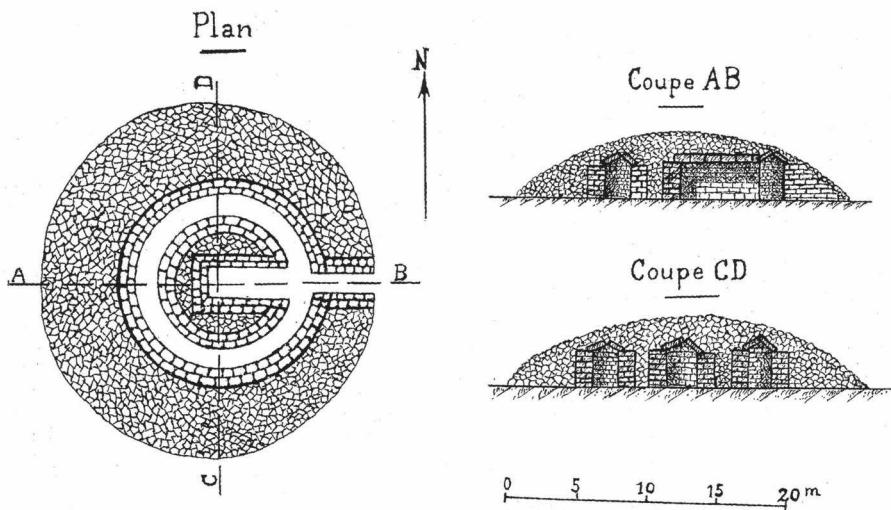
Le sommet de certains types de tumulus dits à plate-forme paraît convenir à cette consultation. La dalle de couverture de certains dolmens se prête aussi facilement à cette pratique.

Mais il existe aussi des aménagements plus précis qui confirment la destination oraculaire du monument. Souvent, dans le Sahara central, de fines antennes ou des bras moins grêles s'échappent du tumulus, déterminant une sorte d'aire sacrée en avant de l'entrée; or c'est une disposition identique qui apparaît sur les plans des "Tombes de géants" en Sardaigne qui convenaient à l'incubation décrite par le pseudo Aristote.

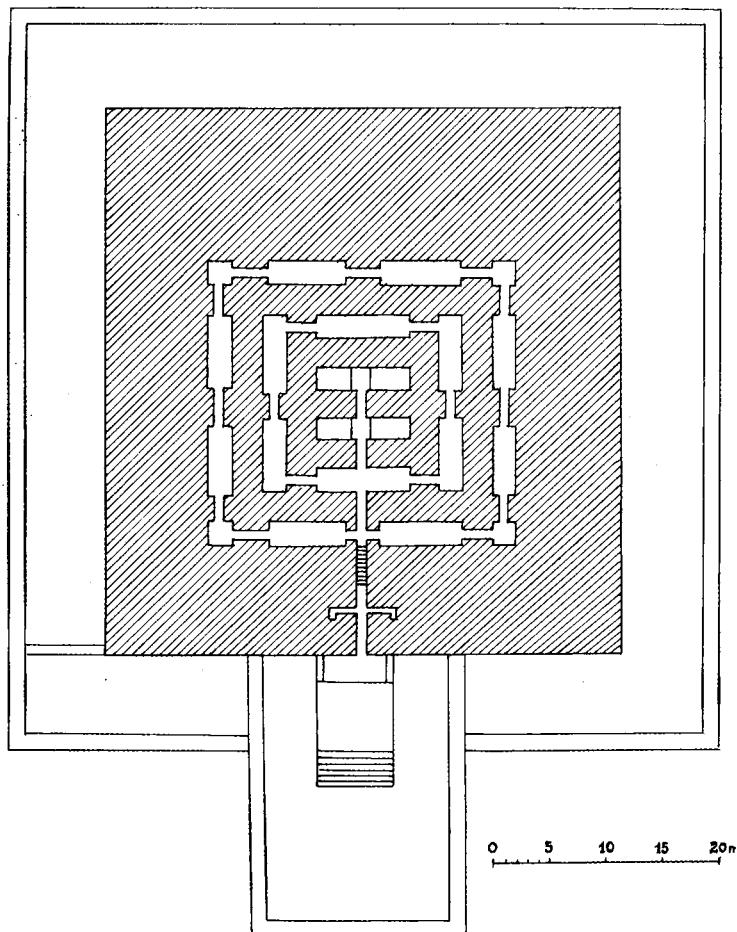


Djorf Torba, les stèles en place au moment de leur découverte. (Photo M. Lihoreau)

Les monuments à chapelle* qui sont répandus dans une vaste zone présaharienne depuis la Mauritanie, au sud-ouest, jusqu'aux Nemencha au nord-est. Bien que différents dans le détail, ces monuments, qui sont des bazinas de plan circulaire ou rectangulaire, possèdent une "chapelle"** qui pénètre dans la masse du tumulus. Cette chapelle donne naissance à une série de diverticules qui sont autant de logettes que les consultants peuvent occuper. La présence de couloirs et de chambres multiples (Djedars C et F*), la reconnaissance de véritables déambulatoires dans le monument de Tin Hinan à Abalessa (Ahaggar) et plusieurs mausolées du Tell (Medracen, Blad el Guitoun, Tombeau de la Chrétienne,



Tumulus à déambulatoire, au voisinage du Medracen



Plan du Djedar de Ternaten (Djedar F), à double déambulatoire (d'après S. Gsell)

Djedar, bazina de Meimel) rendent plus compréhensibles les structures et les fonctions de ces monuments. Les chapelles et autres annexes cultuelles sont conçues comme des chambres qui permettent aux consultants de s'approcher du corps du défunt sans le déranger et de recevoir l'oracle par la voie du sommeil.

Deux sites de monuments à chapelle ont retenu notre attention : ce sont El Mreïti en Mauritanie centrale, et Djorf Torba dans la Hammada du Guir aux confins de l'Algérie et du Maroc. Ceux de Djorf Torba présentaient, au pied des murs de la chapelle, une série de stèles peintes ou gravées d'une très grande sûreté de main. Les plus belles représentent des poulains qui sont les animaux le plus souvent figurés. Viennent ensuite des bovins, des oryx, des gazelles dama et un fauve, vraisemblablement une panthère. L'homme intervient, soit comme guerrier tenant son cheval, soit dans une scène de traite, soit enfin dans une disposition frontale qui rassemble parents et enfants, deux de secs personnages brandissant une croix processionnelle de petites dimensions.

Le monument d'El Mreïti, en Mauritanie, dont la chapelle est très vaste et occupe 50 % de la surface, renfermait une centaine de plaquettes calcaires ornées, pour la

plupart, de motifs géométriques. Le cheval est le seul animal représenté. L'absence du chameau est une précieuse indication chronologique, de même que l'usage de caractères libyques tant à Djorf'Torba, sur les stèles, qu'à Fedj el-Koucha parmi les graffitis tracés sur les murs de la chapelle.

D'autres grands monuments possèdent eux aussi des aménagements et des annexes qui peuvent avoir contribué à la pratique de l'incubation : méritent de retenir l'attention la "tombe sanctuaire" de Germa* dont l'antichambre délimitée par un mur en briques crues renfermait une auge destinée sous doute aux libations. Il devait en être de même au Djedar A qui possède, en avant de la façade est, un édicule qui a pu jouer le même rôle que les chapelles.

Les grands monuments mégalithiques de Tunisie centrale, comme les dolmens à portique du type Mactar ou les grands ensembles du type Elles, semblent avoir été conçus pour assurer la pratique de l'incubation. Les déambulatoires reconnaissables dans plusieurs grands monuments funéraires (Tombeau de la Chrétienne, tumulus voisin du Medracen, mausolée de Blad el Guitoun, bazina de Meimel et le Djedar F) devaient être parcourus avant que le consultant ne s'abandonne au sommeil oraculaire.

Il est vraisemblable, en effet, que l'incubation était précédée de quelques pratiques rituelles qui permettaient d'invoquer le mort et "*de le faire monter*" agissant comme la sorcière d'En Dor qui invoqua Samuel à la demande du roi Saül (*I Samuel*, 28, 7 à 25).

G. CAMPS

154 INDICATEUR DE THÈME (syntaxe)

L'indicateur de thème est un concept proposé par Galand (1964). Il réfère au constituant nominal à l'état libre placé en tête d'énoncé, comme par exemple *tameṭṭut(-nni)* dans l'énoncé :

(1) *tameṭṭut-nni, tura-d tabratt*

"La femme (en question) a écrit une lettre"

L'état libre est l'un des deux états que le nom peut avoir en berbère, le deuxième étant l'état d'annexion (*Cf. "Annexion", EB, V*).

La virgule indique une rupture intonative entre le constituant en tête d'énoncé et la prédication (*Cf. Intonation**). Le constituant en tête d'énoncé est ainsi détaché du prédicat. Son rôle dans la prédication est, dans cet exemple, signalé par un pronom affixe que les berbérants appellent "indice de personne"** (ici le *t*).

Ces traits – la séparation par une rupture intonative, la reprise (éventuelle ; *Cf. infra*) par un prénom affixe – correspondent aux traits définitoires des constructions dites disloquées. Les énoncés à indicateur de thème du berbère ont été rapprochés des énoncés disloqués en français parlé notamment par Leguil (1992).

L'indicateur de thème est nettement distingué du "complément explicatif" (*Cf. "Fonctions syntaxiques", EB, XIX*), le constituant qui, à l'état d'annexion, suit le verbe conjugué, comme par exemple *tmeṭṭut* dans l'énoncé suivant (2) :

(2) *tura-d tmeṭṭut -nni tabratt*

"elle a écrit la femme (en question) une lettre"

Le complément explicatif correspond à ce qui était traditionnellement considéré comme le sujet grammatical du berbère.

Selon la thèse classique d'André Basset (1950), ce constituant nominal antéposé devait être analysé non pas comme sujet proprement dit, mais comme l'*anticipation du sujet* (ou, dans d'autres cas, comme l'anticipation de régime, etc.; Cf. ci-dessous). Les travaux de Basset montrent déjà la difficulté d'analyser le berbère en termes grammaticaux traditionnels.

Aujourd'hui, le terme “indicateur de thème” n'a pas de concurrent et il est adopté par quasiment tous les berbérissants.

Étant donné que l'indicateur de thème est toujours à l'état libre et que c'est l'état qui permet de distinguer le complément explicatif du complément d'objet en position post-verbal (dans l'énoncé canonique, le complément explicatif est distingué du complément d'objet par l'état d'annexion, le complément d'objet étant toujours à l'état libre, Cf. exemple 2), il ne peut, au niveau formel, être associé ni à l'un ni à l'autre. Autrement dit, sa forme à elle seule ne permet pas de dire s'il se réfère à l'agent ou au patient (ou à un autre rôle sémantique) de l'énoncé qui suit. Dans l'énoncé (3) :

(3) *tameṭṭut, ur tesei ara asteefu*

“La femme n'a pas de repos” (Picard p. 136, l. 1)

L'indicateur de thème (*tameṭṭut*) correspond au complément explicatif de l'énoncé canonique ou, au niveau sémantique, à l'agent, mais il n'y a rien *dans sa forme* qui permette de l'associer à ce rôle sémantique ; en fait, sa forme amènerait plutôt à penser qu'il s'agit d'un patient (ou d'un complément d'objet).

Dans l'exemple (4), l'indicateur de thème correspond (sémantiquement) au patient :

Tafunast-ag(i) ur tt-yesei xbedd (Picard p. 200, l. 20)

“Cette vache, personne n'en possède de pareille”

Mais sa forme ne change pas. L'indicateur de thème de cet exemple n'est différencié par aucun signe formel (ni morphologique ni phonologique) du constituant thématisé de l'exemple (3).

Dans l'exemple (4), le fait que le complément explicatif (l'indéfini *bedd*) est explicite facilite l'interprétation de l'indicateur de thème – qui peut pas avoir la même fonction sémantique que celui-ci. Dans l'exemple (3), c'est le complément d'objet (*asteefu*) qui est explicite et qui guide l'interprétation.

C'est cette neutralisation de l'opposition qui permet à Galand (1964) de poser la fonction syntaxique d'indicateur de thème et d'abandonner la notion d'anticipation d'André Basset, différenciée selon différentes fonctions :

« La fonction de l'élément initial [...] est la même dans tous [les cas] et cette unité ne doit pas être masquée par des appellations multiples comme “anticipation de sujet” et “anticipation de régime”, au demeurant trop précises : ni la place ni la forme [...] ne laissent prévoir la fonction du morphème qui reprendra ce nom... » (p. 41).

Cette capacité d'englober différents rôles sémantiques distingue l'indicateur de thème du complément explicatif. Le rôle de complément explicatif se définit par rapport au prédicat, tandis que le rôle d'indicateur de thème se définit par rapport à l'énoncé entier. Il représente “ce dont on parle”, ce dont il est question dans cet énoncé.

Selon Galand (1964 : 42), la fonction du constituant en tête d'énoncé “consiste à désigner “le sujet” au sens vulgaire du terme, c'est-à-dire ce dont va parler”. S'il utilise plutôt le terme “indicateur de thème” c'est “pour éviter toute confusion avec “le sujet” des linguistes”. Pour lui, “l'inconvénient” du terme “indicateur

de thème” est d’inclure une définition sémantique, ce qui est pourtant « peu dangereux si l’on ne perd pas de vue les critères formels de la fonction qu’il désigne » (*ibidem*).

Chez Galand, on perçoit la réticence – typique des linguistes de l’époque – vis-à-vis de la sémantique, ce qui peut, au moins pour une part, expliquer pourquoi, malgré les observations parfois très fines présumant en fait l’implication des facteurs pragmatiques, Galand s’en tient au niveau purement formel.

Certains auteurs (Bentolila 1981) parlent d’“indicateur de thème absolu” dans le cas, fréquent, où le nominal antéposé au verbe n’est pas repris par un pronom affixe :

Aftis, ur ġin dzmiem (p. 259)

Aftis, vous ne vous êtes jamais rencontrés (toi et lui)

Cette configuration confirme bien que l’indicateur de thème ne peut être syntaxiquement confondu avec/assimilé à la fonction nominale primaire correspondante et que seuls les indices sémantico-pragmatiques permettent un décodage correct de l’énoncé, comme le montre aussi cette paire d’énoncés kabyles :

- (6a) *aksum, cciy-t* = viande, j’ai mangé-la = “La viande, je l’ai mangée”
- (6b) *aksum, cciy* = viande, j’ai mangé = “De la viande, j’en ai mangé”

La présence d’un pronom affixe de reprise n’est donc pas essentielle à l’existence de la fonction indicateur de thème.

L’analyse des énoncés à indicateur de thème bénéficierait certainement d’une approche qui parte du discours – des différents contextes du discours dans lesquels un énoncé peut être utilisé. Ce type d’analyse permettrait en premier lieu d’expliquer les fonctions de l’énoncé à indicateur de thème dans le discours, et de le différencier fonctionnellement des énoncés canoniques ; en second lieu, de définir avec plus de précision la fonction “indicateur de thème”. Il a été montré par rapport aux constructions disloquées dans d’autres langues, en particulier en français parlé (Cf. Lambrecht 1981), qu’une démarche partant des unités minimales n’est pas suffisante, et qu’elle doit être complétée par une démarche inverse – une démarche allant du haut (du discours) vers le bas (*i.e.* vers les unités minimales). Ce type d’analyse permettrait d’expliquer en quoi l’indicateur de thème est un *thème* et non pas un *sujet* par exemple, pourquoi un énoncé berbère se définit-il mieux en termes de “thème” (ou d’“indicateur de thème”) et de “complément explicatif” qu’en termes de catégories grammaticales traditionnelles.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET A., “Sur l’anticipation en berbère”. *Mélanges William Marçais*, Maisonneuve (Paris), p. 17-21 [repris dans *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Klincksieck (SLP), 1959, p. 90-100].

BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d’un parler berbère – Aït Seghrouchen d’Oum Jeniba (Maroc)*, SELAF, Paris, 1981.

CHAKER S., *Un parler berbère d’Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983/a.

CHAKER S., “Le problème des catégories syntaxiques en berbère”, *Travaux du Cercle Linguistique d’Aix-en-Provence*, I (Les parties du discours), 1983/b, 39-59.

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, CNRS, Paris, 1984.

CHAKER S., *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Peeters, Paris/Louvain, 1995.

CHAKER S., “Quelques faits de grammaticalisation dans le système verbal berbère”.

Grammaticalisation et reconstruction. Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, Nouvelle série, tome V, Klincksieck, 1996, p. 103-121.

GALAND L., Un cas particulier de phrase non verbale : “l’anticipation renforcée” et l’interrogation en berbère, *Mémorial André Basset*, A. Maisonneuve, Paris, 1957.

GALAND L., L’énoncé verbal en berbère. Étude de fonctions, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21, 1964.

GALAND L., La construction du nom complément de nom en berbère, *GLECS*, X., 1966

GALAND L., Types d’expansions nominales en berbère, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 25, 1969.

LAMBRECHT K., *Topic, Antitopic and Verb Agreement in Non-Standard French*, Pragmatics and Beyond II, 6. John Benjamins B.V., Amsterdam / Philadelphia, 1981.

LEGUIL A., *Structures prédictives en berbère*, L’Harmattan, Paris, 1992.

PENCHOEN Th. G., *Étude syntaxique d’un parler berbère (Aït Frah de l’Aurès)*, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1973.

PICARD A., *De quelques faits de stylistique dans le parler des Irjen (Kabylie, Algérie). De la phrase inorganique à la phrase organisée*, La Typo-Litho/J. Carbonnel, Alger, 1960.

PICARD A., *Textes berbères dans le parler des Irjen (Kabylie-Algérie)*, tomes I & II, Publications de l’Institut d’Etudes Orientales d’Alger XVIII, 1960.

TOURATIER C., Sujet et extraposition en berbère, *BSLP*, 81/1, 1986.

J. KUNINGAS-AUTIO

I 55 INDICES DE PERSONNES

Les indices de personnes constituent un paradigme de morphèmes grammaticaux conjoints, obligatoirement associés à tout verbe, dont ils sont l’un des principaux traits définitoires au plan de la combinatoire : à une exception près (les formes participiales), tout verbe est nécessairement accompagné d’un indice de personne et celui-ci ne peut apparaître qu’en combinaison avec un thème verbal, avec lequel il constitue le prédicat verbal (*cf.* Chaker 1984, chap. 7 et 8).

Les berbérisants, dans leur grande majorité et à la suite de Galand (1964, 1969, 1975), parlent d’“indices de personnes” et non de pronoms sujets, dans la mesure où ces marques personnelles du verbe ne commutent jamais avec un lexème nominal : l’indice de personne de la 3^e personne est toujours présent, même si l’énoncé comporte une explicitation lexicale de cette marque :

y-mm̥ut wem̥āar = il-est mort (le) vieux = le vieillard est mort

L’indice de personne ne répond donc pas à la définition syntaxique habituelle du pronom (substitut grammatical d’un lexème nominal).

Du point de l’analyse morphématische stricte, l’indice de personne est en réalité un complexe de morphèmes qui peut comporter jusqu’à trois unités plus ou moins amalgamées : la personne : 1^{ère} (je) ; 2^e (tu) ou 3^e (il) ; le genre (masculin/féminin) et le nombre (singulier/pluriel). Comme on peut facilement le constater à l’examen de la série ci-dessous, ces éléments constitutifs sont, pour plusieurs des personnes, immédiatement identifiables et segmentables :

Kabyle : <u>Singulier</u>		<u>Pluriel</u>	
1.	—γ	1.	n—
2.	t—d	2. masc.	t—m
3. masc.	y—	2. masc.	t—mt
3. fém.	t—	3. masc.	—n
		3. fém.	—nt

Vous (masc.) :	<i>t</i> — — <i>m</i>	< <i>t</i> = 2 ^e pers. ; <i>-m</i> = plur.
Vous (fém.) :	<i>t</i> — — <i>m-t</i>	< <i>t</i> = 2 ^e pers. ; <i>-m</i> = plur. ; <i>-t</i> = fém.
Ils :	— — <i>n</i>	< <i>-n</i> = 3 ^e pers + plur
Elles :	— — <i>n-t</i>	< <i>-n</i> = 3 ^e pers + plur. ; <i>-t</i> = fém.

Ce paradigme des indices de personnes présente une remarquable stabilité à travers l'ensemble du domaine berbère : les variations formelles en sont légères et s'expliquent généralement comme de simples évolutions phonétiques locales secondaires :

- Phénomènes d'assourdissement : /γ/ > [x] (Maroc central) (1^{ère} pers. sing.)
- Évolution vers la pharyngale sourde : /γ/ > [h] (domaine chleuh) ou sonore : /γ/ > [ε] (Ghadames) ;
- Vocalisation pour le suffixe vélaire de 1^{ère} personne : /γ/ > [é] (touareg méridional) ;
- Syllabation divergente entre le touareg et le berbère nord, induite par le poids phonétique et le statut du schwa en touareg : /-met, -net/ en touareg et à Ghadames au lieu de /-mt, -nt/ en berbère Nord ;
- Phénomènes d'assimilations micro-locaux : /nt/ > [tt] etc.

Le seul vrai cas d'incertitude sur la forme primitive de la marque est celui du suffixe de 2^e personne du singulier (tu) : la très grande majorité des dialectes actuels ont pour cette personne un morphème discontinu avec deux dentales non-emphatiques ; par exemple : *t* — — *t* (chleuh) ou *t* — — *d* (touareg Ahaggar), alors que le kabyle a très clairement un suffixe emphatique : *t* — — *d/t*. Une occurrence relevée dans les manuscrits almohades publiés par Lévi-Provençal (1928, p. 54) semble montrer qu'au XII^e siècle, des parlers chleuhs avaient un suffixe dental emphatique :

Manamk a das tannit,... = comment lui as-tu dit...

Par ailleurs, la réalisation très particulière à certains parlers touaregs méridionaux qui présentent une vélaire /γ/ (*t* — — γ), phonème qui peut structuralement être considéré comme une emphatique, est peut-être une confirmation de la présence, à date ancienne, de ce trait de pharyngalisation sur le second élément du morphème.

Les indices personnels berbères et le chamito-sémitique

Le verbe berbère est donc, comme dans tout le chamito-sémitique, obligatoirement accompagné d'un indice de personne conjoint. Cette donnée, à elle seule, ne suffit évidemment pas à établir une parenté puisqu'on retrouve des faits semblables dans une infinité d'autres langues, à commencer par le latin et les langues indo-européenne anciennes. En revanche, la ressemblance des signifiants de ces marques personnelles est beaucoup plus significative. Sans qu'il y ait identité complète, les recoupements avec le sémitique sont très larges : 5 sur 7 des formes fondamentales sont identiques :

		Berbère	Sémitique (préfixes)
Sing.	1.	— — γ	' —
	2.	<i>t</i> — — <i>d/d̪</i>	<i>t</i> —
	3. masc. fém.	<i>y</i> — <i>t</i> —	<i>y</i> — <i>t</i> —
Plur.	1.	<i>n</i> —	<i>n</i> —
	2.	<i>t</i> — — <i>m</i>	<i>t</i> —
	3.	— — <i>n</i>	<i>y</i> —

Si l'on ne considère que les formes du singulier qui sont à l'évidence (en berbère comme dans l'ensemble chamito-sémitique) à la base du paradigme, la convergence est encore plus flagrante : 3 formes sur 4 sont identiques. David Cohen a souvent insisté sur le fait que l'identité croisée, hautement spécifique, que constitue les morphèmes de la 2^e personne et de la 3^e du féminin peut être considérée comme un indice décisif de la parenté des systèmes. La divergence sur la 1^{ère} personne du singulier provient sans doute d'une réfection berbère consécutive à la disparition des articulations laryngales dans cette langue ; cette 1^{ère} personne à vélaire pourrait bien être le correspondant du suffixe personnel palato-vélaire *-k* attesté pour la 1^{ère} personne dans les langues sémitiques occidentales-sud (sud-arabique et éthiopien). La forme que présente l'affixe personnel du nom ("possessif") de 1^{ère} personne en mozabite (*-ik^w*, *-k^w*; Cf. Delheure 1986, p. 42) pourrait d'ailleurs en être la trace directe en berbère. Après la disparition des articulations postérieures, le berbère a dû puiser dans le paradigme des indices personnels de la conjugaison à suffixes.

Car parallèlement à la conjugaison personnelle par préfixes caractérisant le thème verbal "processif" (le futur "inaccompli" du sémitique), le chamito-sémitique a dû posséder pour le thème de statif-duratif (à l'origine de l'"accompli") une conjugaison à indices personnels suffixés. Ce statif semble avoir été un thème nominal, combiné à un morphème personnel suffixé (D. Cohen 1968 p. 1308). Cette distinction entre indices personnels préfixés et suffixés reste bien représentée en sémitique (préfixes à l'inaccompli, suffixes à l'accompli).

Ce second versant de la conjugaison personnelle ne se retrouve pas tel quel en berbère, mais on y relève pourtant des faits qui ne sont pas sans analogie et pourraient être la trace de cette ancienne situation. Le berbère connaît une conjugaison personnelle à suffixes pour les verbes d'état (qualités stables) au thème de présent (= "accompli"). Et, convergence encore plus troublante, cette sous-catégorie sémantique de verbes forme son présent sur un thème qui peut être lui aussi nominal : on le rencontre notamment dans l'adjectif et dans certains autres thèmes nominaux plus rares (ancien nom d'agent...). Ainsi : "être rouge" : aoriste = *izwir^y*; présent = *zegg^oa^y*; adj. = *a-zegg^oa^y*

Sans nous aventurer à prendre position en un domaine dont, comme le disait D. Cohen (1972 p. 48), « on connaît la redoutable complexité [...] qui a conduit à proposer des théories fort diverses », il est permis de constater que les données berbères évoquent étrangement les formes les plus anciennement connues du sémitique (Akkad) et celles que l'on a proposées pour le chamito-sémitique (D. Cohen, 1968).

Certes, les conditions et les formes actuelles de cette conjugaison par suffixes sont différentes de celles que l'on reconnaît pour le (chamito)-sémitique ; en berbère, elle ne concerne qu'une classe restreinte de verbes, alors qu'elle est générale en sémitique. Les signifiants des indices personnels suffixés berbères sont très spécifiques. Seules deux formes de la série pourraient être les correspondants de marques suffixées du sémitique :

1 ^{ère} pers. sing.	berb. : -γ	sém. : -k
2 ^e pers. sing.	berb. : -d/ɖ	sem. : -t

Mais il est néanmoins probable que la convergence n'est pas fortuite. Cette conjugaison très particulière des verbes d'état – qui n'est actuellement bien représentée qu'en kabyle – a été répandue dans tout le berbère à un stade antérieur : même les dialectes (Maroc) qui l'ont complètement perdue l'ont connue il y a moins de dix siècles (Cf. Chaker 1995, chap. 11). De plus, de

nombreux indices prouvent qu'elle concernait un nombre bien plus important de verbes que maintenant. On peut donc légitimement admettre que la situation berbère est un reflet, sans doute remodelé sur le plan des signifiants, ou un développement parallèle, de l'état ancien chamito-sémitique opposant deux conjugaisons personnelles : série à préfixes pour l'aoriste (= "inaccompli") et série à suffixes au présent (= "accompli"). L'évolution de la langue ayant mené par la suite à la constitution d'un système mixte (préfixes-suffixes) unifié et au maintien résiduel des suffixes pour le présent d'une catégorie sémantique limitée, celle des verbes d'état.

On comprend en tout état de cause pourquoi les indices personnels du verbe ont été, dès le XIX^e siècle, l'un des éléments les plus probants qui ont servi à la démonstration de l'apparentement chamito-sémitique du berbère : les ressemblances de formes et de fonctionnement global, notamment avec le sémitique, y sont massives et immédiates.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET A., *La langue berbère*, Londres, 1952.

BASSET A. et PICARD A., *Éléments de grammaire berbère (Kabylie-Irjen)*, Alger, 1948, (notamment p. 33-43).

BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère – Aït Seghrouchen d'Oum Jeniba (Maroc)*, SELAF, Paris, 1981 (p. 46-51, 212-213).

BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale*, I/II, Paris, 1966/1974.

BROCKELMANN C., 1908/1913, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, Berlin (I) et (II).

BROCKELMANN C., *Précis de linguistique sémitique*, Paris, 1910.

CHAKER S., *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983/a (p. 92-95, 189-192, 330-331, 373-377).

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, CNRS, Paris, 1984 (cf. notamment chap. 7).

CHAKER S., *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Peeters, Paris/Louvain, 1995.

CHAKER S., Quelques faits de grammaticalisation dans le système verbal berbère, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, n.s., V, 1997 ("Grammaticalisation et reconstruction"), 1995/b, p. 103-121.

COHEN D., Les langues chamito-sémitiques, *Le langage*, NRF-Gallimard ("La Pléiade"), Paris, 1968.

COHEN D., *Études de linguistique sémitique et arabe*, Mouton, La Haye, 1970.

COHEN D., Problèmes de linguistique chamito-sémitique, *Revue des Études Islamiques*, 1972, XL/1.

COHEN D., *La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique. Étude de syntaxe historique*, Peeters, Louvain/Paris, 1984.

DELHEURE J., *Étude sur la langue mozabite*, 1986, inédit.

DIAKONOFF I.M., *Semito-Hamitic Languages*, Moscou, , 1965. Réédition révisée, *Afrasian languages*, Nauka, Moscou, 1988.

GALAND L., L'énoncé verbal en berbère. Étude de fonctions, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21, 1964, p. 32-53.

GALAND L., "Types d'expansions nominales en berbère". *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 25, 1969, p. 83-100.

GALAND L., "Représentation syntaxique et redondance en berbère", *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, Société linguistique de Paris (Collection linguistique LXX), 1975.

GALAND L., Continuité et renouvellement d'un système verbal : le cas du berbère, *BSLP*, LXXII/1, 1977.

GALAND L., Les emplois de l'aoriste sans particule en berbère, *Proceedings 4th International Hamito-Semitic Congress*, 1987.

GALAND L., "Le berbère", Les langues dans le monde ancien et moderne (3^e partie : Les langues chamito-sémitiques), Éditions du CNRS, Paris, 1988, p. 207-242.

GALAND-Pernet L., Sur l'origine des désinences verbales des première et deuxième personnes du singulier en berbère, *GLECS*, 29-30, 1984-1986, p. 7-38.

LANFRY J., *Ghadamès*, Étude linguistique et ethnographique, Fort-National, FDB, 1968.

LEGUIL A., *Structures prédictives en berbère*. Bilan et perspectives, L'Harmattan, Paris, 1992.

LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, Geuthner, Paris, 1928.

PENCHOEN Th., *Étude syntaxique d'un parler berbère (Aït Frah de l'Aurès)*, Studi Magrebini V), Naples, 1973, § 1.3, 4.5.

PENCHOEN Th., *Tamazight of the Ayt Ndhir*, Los Angeles, 1973, § 3.1.3, 3.1.4.

PRASSE K-G., *Manuel de grammaire touarègue*, IV-V, Nom, Copenhague, 1974, (B. Préfixe d'état, p. 11-33).

WILLMS A., *Grammatik der südlichen berberdialekte (Süd-Marokko)*, Hamburg, 1972.

S. CHAKER

I 56 INDIGO

Indigo, *segni* en tamahaq, est un mot d'origine haoussa d'après Ch. de Foucauld (*Dictionnaire Touareg-Français*, t. IV, p. 1810). C'est une matière colorante bleu foncé extraite des tiges et des feuilles de l'indigotier. Cette plante se présente sous plusieurs aspects, soit sous forme herbacée, soit en arbrisseau ne dépassant pas la hauteur de 1,50 m. L'indigotier est une légumineuse papillionacée à feuilles pennées dont les fleurs d'un rouge vif sont en grappes ou en épis. Les fruits sont des gousses allongées et cloisonnées intérieurement entre les graines. On connaît quelque 300 espèces d'indigotiers regroupées dans la zone intertropicale ; quelques-uns poussent dans les régions méditerranéennes.

Sur le plan commercial, la production d'indigo est classée d'après l'origine géographique. C'est ainsi que sera distingué l'indigo d'Asie aux nombreuses variétés qui sont le plus recherchées et qui rappellent que l'indigo doit son nom à l'Inde. Les grandes zones de production sont le Bengale et la côte de Coromandel. Les autres variétés asiatiques sont aussi célèbres, celles de Java comme celles de Chine. L'ensemble de cette production est d'origine agricole ; il en est de même de l'indigo américain, principalement *l'Indigofera tinctoria* au Guatemala. Aujourd'hui l'Afrique ne produit que de faibles quantités d'indigo alors que ce colorant n'est nulle part aussi prisé et utilisé que dans l'éthnie touarègue.

Originaire de l'Inde, l'indigo se répandit vers l'Ouest, gagnant le Yémen et l'Égypte, peut-être dès les temps pharaoniques, sûrement à l'époque gréco-romaine ; les géographes arabes du Moyen Âge témoignent de la progression de sa culture jusque dans l'ouest du Continent. À ce mouvement continental contrôlé par les Arabes fait face une voie maritime, tenue par les Portugais qui répandent la culture de l'indigo le long du littoral atlantique et dans l'archipel des îles du cap Vert. Dès le XVI^e siècle, l'indigo est cultivé en Amérique centrale et son usage se répand dans l'Europe ; aujourd'hui il souffre de la concurrence des colorants chimiques, mais tant que les Touaregs resteront fidèles au port du voile, son avenir semble assuré.

Associé au voile* de tête que portent tous les Touaregs et d'autres Sahariens

non berbères, tels les Kounta de l'Adrar des Ifoghas, les Touaj du Tamesna, les Berabich de l'Azawad, l'usage de l'indigo est un phénomène culturel aux origines mystérieuses. La *tagoûlmoust* est la pièce de coton avec laquelle le Targui entoure sa tête et cache sa bouche. L'étoffe la plus employée et la plus recherchée est l'*alechcho* qui est une fine cotonnade imprégnée d'indigo qui laisse sa trace sur la peau. La *tagoûlmoust* est longue de 1,50 m à 4 m. Sa largeur est plus constante, elle est faite de bandelettes de 5 à 6 cm de large cousues bord à bord. Ces cotonnades proviennent toutes de la région de Kano (Nigéria), qui exerce le monopole sur le commerce saharien de l'indigo.

Les géographes arabes savaient que les "voilés" du Sahara occidental appartenaient au groupe sanhadja et que ces Sahariens avaient construit l'empire almoravide qui était aussi celui des *almo-laththimoun* (les porteurs de litham). Nous ne pouvons affirmer que ce voile de tête était teint à l'indigo, comme celui des Touaregs.

L'archéologie a heureusement apporté quelques documents qu'il serait difficile de rejeter. Au cours de ses recherches sur les sépultures anciennes de l'Aïr, F. Paris découvrit dans un tumulus d'Iwelen* les restes d'une femme qui avait été revêtue d'une tunique de laine de trois couleurs, bleu, rouge et vert. L'usage de l'indigo en vue d'obtenir la coloration bleue est tout à fait vraisemblable. La sépulture d'Iwelen a pu être datée, par le C 14, de 116 ans, ce qui, après correction, correspond à une période comprise entre 680 et 880 après J.-C.

BIBLIOGRAPHIE

GAST M., *Collections ethnographiques. Touareg Ahaggar*, AMG, Paris, 1959.
 LHOTE H., *Les Touaregs du Hoggar*, Payot, Paris, 1944.
 NICOLAS F., "Le voilement des Twareg", *Contribution à l'étude de l'Aïr*, FAN, 1959, p. 497-503.
 OZENDA P., *La flore du Sahara septentrional et central*, CNRS, 1958.
 PARIS F., *Les sépultures du Sahara nigérien du Néolithique à l'islamisation*, ORSTOM, Paris, 1996.



Indigofera tinctoria (d'après P. Ozenda)



Touareg de Gourma.
La taguemoust a été
teinte à l'indigo.

(Photo H. Claudot-
Hawad)

PITOT A., "Contribution à l'étude de la flore", *Contribution à l'étude de l'Aïr*, IFAN, 1959, p. 31-81.

EL BRIGA

I 57 INGIROZOGLEZIM

Dieux connus par une inscription de Vanisnesi, dont le nom semble avoir été conservé dans celui du douar Hassnaoua. Cette localité est située au nord de Bordj bou-Arreridj. L'inscription (C.I.L., VIII, 20627) se lit ainsi :

NVNDINA
ANNV QVOD
PRAECEPIT
IOVIS ET IV
BA ET GENIVS VANISNESI
QVOD PRAECEPE
RVNT DII INGIROZOGLEZIM

Cette inscription place sous l'autorité de différentes divinités la tenue d'une foire annuelle à Vanisnesi. Ces divinités sont Jupiter, Juba, le génie du lieu et les mystérieux Ingirozoglezim. Si l'évocation de Jupiter (*Jovis*) et du génie de Vanisnesi ne pose pas de problème particulier, celle de Juba surprend s'il s'agit du roi de Maurétanie dont nous savons qu'il a été divinité (*Minucius Felix, Octavianus*, XXII), mais la fréquence de ce nom sous la forme anthroponymique ou toponymique nous incite à penser qu'il s'agit d'une divinité africaine dont le roi portait le nom. On sait que souverains et chefs de tribu, voire de simples particuliers, avaient des noms théophores. Quant aux dieux Ingirozoglezim, la désinence en "im" paraît bien être la marque du pluriel; comme les *dii Mauri* et beaucoup de divinités topiques, ils sont cités collectivement. La lecture de l'inscription étant sûre, certains auteurs se sont demandé si ce nom étrange ne serait pas dû à une erreur du lapicide.

BIBLIOGRAPHIE

BENABOU M., *La résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976, p. 287-302.
Camps G., Qui sont les *dii Mauri*?, *Antiquités afric.*, t. XXIII, 1990, p; 131-153.
Camps G., Les noms divins et les noms théophores chez les anciens Africains, *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série, 25, 1996-1998, p. 138-140.
PAVIS D'ESCURAC H., Nundinae et vie rurale dans l'Afrique du Nord romaine, *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série, 17, 1981, p. 251-260.

G. CAMPS

I 58 IN HABETER / MESSAK

Entre l'edeyen de Mourzouk (Fezzan) au sud-est et celui d'Oubari au nord-ouest, le Messak settafet est un plateau gréseux d'une surface approximative de 10 000 km² sillonné et disséqué par un réseau hydrographique fossile d'une surprenante densité. Ces ouadi fossiles, dont les lits sont encombrés de chaos de blocs détachés des parois, sont des sites de gravures rupestres d'une exceptionnelle richesse ; c'est le cas du lieu-dit In Habeter qui occupe la partie moyenne du cours d'un oued appelé Mathendous (dit aussi Mathrandousch) qui comme tous les ouadi du Messak settafet aboutit dans l'ouadi Berjuj qui sert de collecteur entre le plateau et l'edeyen de Mourzouk. L'ouadi In Habeter reçoit deux ouadi qui sont eux aussi très riches en gravures de qualité incomparable, particulièrement celles de Tillizaghen.

Au Messak settafet (le "Plateau noir") fait suite vers le sud-ouest le Messak mellet ("le Plateau blanc") qui est séparé du premier par la passe de Tilemsi et qui possède aussi de nombreuses stations de gravures de même qualité que celles du Messak settafet.

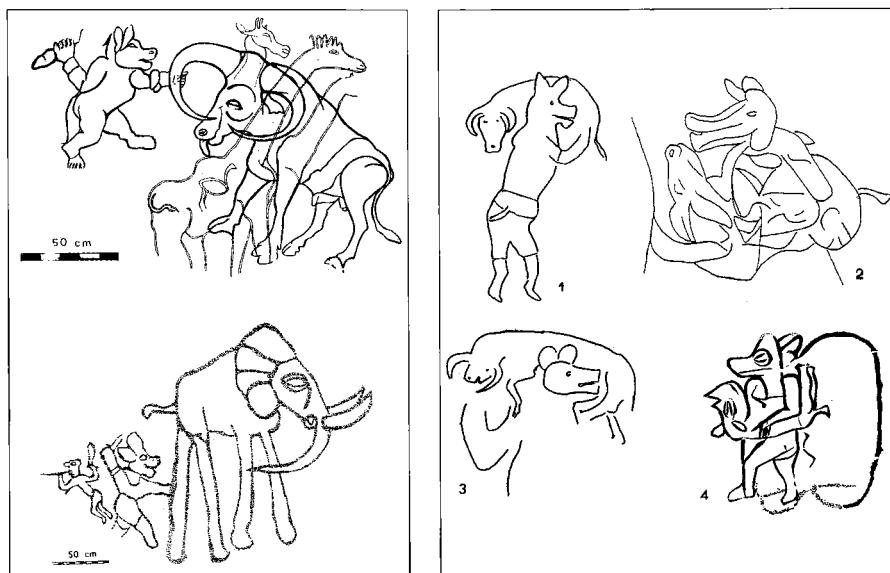
Les gravures du Messak ont fait l'objet de nombreux relevés au cours des deux dernières décennies, mais il faut retenir qu'elles ont été signalées très tôt, au milieu du XIX^e siècle, par H. Barth. Successivement, L. Frobenius, P. Graziosi, E. Pesce, et à une époque plus proche Frison-Roche, A. Castiglioni et A. Negro visitèrent les vallées qui entaillent profondément le plateau, mais c'est au cours de la dernière décennie du XX^e siècle que le Messak devint un centre d'intérêt majeur. Le mérite en revient tout d'abord à A. et A.-M. Van Albada qui explorèrent, à pied, à partir de 1984, la plus grande partie du massif, relevant des centaines de stations et photographiant avec art des gravures qui représentent une très forte originalité et incitent à parler d'un art du Messak. En 1978, - G. Jacquet faisait connaître une scène de traite dans un campement où se dressent

des piquets ouvragés. Le Tchèque J. Jelinek étudiait avec minutie les stations de Tilizaghen, Matendousch et In Galgien. Deux couples, les Français Y. et - Ch. Gauthier, et les Autrichiens R. et G. Lutz explorent le Messak et font connaître de nouvelles stations d'une qualité esthétique inégalée.

Les gravures du Messak sont très nombreuses mais ne sont pas réparties régulièrement, elles se concentrent dans les vallées chaotiques, les stations sont déterminées par les conditions écologiques qui expliquent la dispersion ou la concentration des gravures. Ces observations rendirent nécessaires le fractionnement de la station d'In Habeter en plusieurs unités, malheureusement, Frobenius et Graziosi ne suivirent pas la même numération, ainsi la station I de Frobenius correspond à la station II de Graziosi, tandis que Castiglioni et Negro épuisaient les lettres de l'alphabet pour signaler les stations de gravures. Des hésitations apparaissent quant aux noms des stations, Matendousch et In Habeter désignent les cours inférieur et moyen du même ouadi qui plus haut est appelé ouadi Aramas et ouadi Tizi. Au même ensemble appartiennent l'ouadi Geddis et son affluent l'In Alagas et, plus haut, au nord-ouest, la plus riche des galeries d'art du Sahara, la vallée de Tillizaghen.



Situation du Messak entre les Edeyen d'Ubari et de Mourzouk



La chasse du lycanthrope.
En haut, attaque d'un auroch,
gravure de l'Oued Gueddiss.
Photo et relevé de A. Van Albada.
Au dessous, scène de chasse.
l'anthropomorphe à tête de lycaon
s'approche d'un éléphant à qui il va
sectionner les tendons des pattes arrières.
(oued Mathen)

Retour de la chasse, transport du gibier
abattu. L'aurochs est porté sur l'épaule.
Il en est de même à l'oued in Agatas.
Relevé de A. et A.M. Van Albada. Ailleurs, c'est
dans les bras du chassetur qu'un rhinocéros est
transporté.

L'ensemble d'In Habeter, Matendoush, Tillizaghen est à la fois très riche et le plus représentatif de l'art rupestre du Messak. Les animaux domestiques sont essentiellement des bovins; ils sont souvent chargés de piquets fixés entre les cornes, d'autres sont bâties pour le transport des femmes ou des provisions. Chèvres et moutons sont moins fréquents.

La grande faune sauvage y est, comme partout au Sahara, largement représentée; aurochs, buffles antiques, antilopes, girafes, autruches, éléphants tantôt isolés, tantôt groupés avec leurs congénères atteignent les sommets de l'art naturaliste. Certains sont de véritables chefs-d'œuvre comme l'éléphant chargeant d'In Habeter II (= El Aurer "e"); vu de face, il déploie ses larges oreilles et balance sa trompe. Appartenant à la même faune sauvage, le bestiaire du Messak donne l'image d'espèces qui ne sont guère représentées ailleurs, tel le crocodile d'In Habeter III, les "chats" de Matendoush dont l'intérieur du corps est soigneusement poli, ou encore les fennecs de l'ouadi Berjuj. Ces animaux sont souvent représentés au cours de scènes de chasse; on remarque que les hommes qui les chassent sont le plus souvent de petite taille, leur arme de prédilection est le petit arc à simple courbure. Très souvent, ces chasseurs portent un masque placé sur la tête plutôt que devant le visage.

Il importe de distinguer ces chasseurs masqués d'une autre série de représentations d'êtres hybrides à corps humain et à tête de canidé. Un examen attentif des scènes où apparaissent ces anthropomorphes à tête de canidé a permis de reconnaître l'espèce représentée: il s'agit du lycaon ou cynhène (*Lycon pictus*). Ce canidé se distingue parfaitement du chacal dans les gravures par son museau carré et massif et ses oreilles arrondies. Dans la nature, le lycaon est un prédateur redoutable qui, contrairement au chacal, chasse en meute, pratiquant

une course de relais qui épouse rapidement la proie choisie dès le début de l'attaque. Alors que celle-ci, mordue, éventrée, culbutée par l'arrivée de la meute, est dévorée vivante par ces terribles chasseurs. Est-ce l'observation de cette technique de chasse qui conduit les auteurs des gravures à imaginer cet être hybride différent de l'autre anthropomorphe à tête de chacal ? Celui-ci est nu et le cou et la tête sont en parfait prolongement, aucun trait au-dessous du visage ou au bas du crâne ne suggère le port d'un masque. L'anthropomorphe à tête de chacal est le plus souvent intégré dans des scènes érotiques et guère dans des chasses comme l'homme-lycaon.

La chasse, unique activité attribuée à l'homme-lycaon, suscite de nombreuses scènes de caractère mythologique ; ce génie utilise une arme courte difficilement identifiable. Dans l'ouadi Geddis, A. et A.-M. Van Albada ont relevé l'attaque d'un aurochs par un anthropomorphe à tête de lycaon qui a saisi une corne, sans doute après une course qui a épousé le bovin : celui-ci a la langue pendante. Une scène analogue fait connaître un autre procédé, l'anthropomorphe à tête de lycaon s'est approché derrière un éléphant dont il s'apprête à trancher le jarret d'une patte arrière. Le retour de la chasse est l'occasion de révéler le caractère surhumain de l'anthropomorphe à tête de lycaon. Plusieurs gravures le représentent ramenant au campement la proie abattue ; une scène remarquable de Mathendoush montre un de ces génies dans une marche triomphale, traînant sur le dos un rhinocéros qu'il vient d'abattre. Dans l'ouadi In Hagalas, c'est dans ses bras que le génie porte un rhinocéros, ailleurs ce sont des aurochs qui sont portés de manière identique (ouadi Imraouen) ou tenus sur les épaules (ouadi Mathendoush, ouadi Imraouen). À In Auer, c'est un âne sauvage* que l'on commence à dépecer.

Alors que le génie à tête de chacal est représenté nu, l'autre anthropomorphe porte toujours des vêtements, en particulier une sorte de bermuda qui s'arrête au-dessous du genou et une ceinture assez large à laquelle sont suspendues des pendeloques aussi bizarres qu'une mâchoire de rhinocéros ou un museau de lion. Les femmes portent des robes longues qui descendent jusqu'aux chevilles. Comme les vêtements des femmes du style d'Iheren*, ces robes et tuniques apparaissent ornées soit par le tissage, soit par batik*. Certaines robes semblent être en cuir et ont été enrichies par la pose d'appliques de la même matière.

Les sites à gravure d'*In Habeter* et plus généralement ceux du Messak comptent parmi les chefs-d'œuvre de l'art rupestre, tant en raison de la qualité du dessin et de la technique de gravure que par la documentation qu'ils fournissent sur les croyances et la vie matérielle des populations bovidiennes.

BIBLIOGRAPHIE

BARTH A., *Reisen und Entdeckungen in nord - und Central - Africa in den Jahren 1849 bis 1855*, Gotha, J. Perthes, 5 vol.

CAMPS G., "Le chacal de Ti-n Affelfelen (Ahaggar, Algérie)", *Sahara*, 9, 1997, p. 35-50.

CASTIGLIONI A., Negro G., *Fiumi di Pietra. Archivio della preistoria sahariana*, Lativa, Varese, 1986.

FRISON-ROCHE R., "La traversée du Messak Settafet (mai 1948)", *Carnets sahariens*, Flammarion, Paris, 1950, p. 189-239.

FROBENIUS L., *Ekade Ektab, die Felsbilder fezzans*, 1937, réédition Graz, 1978.

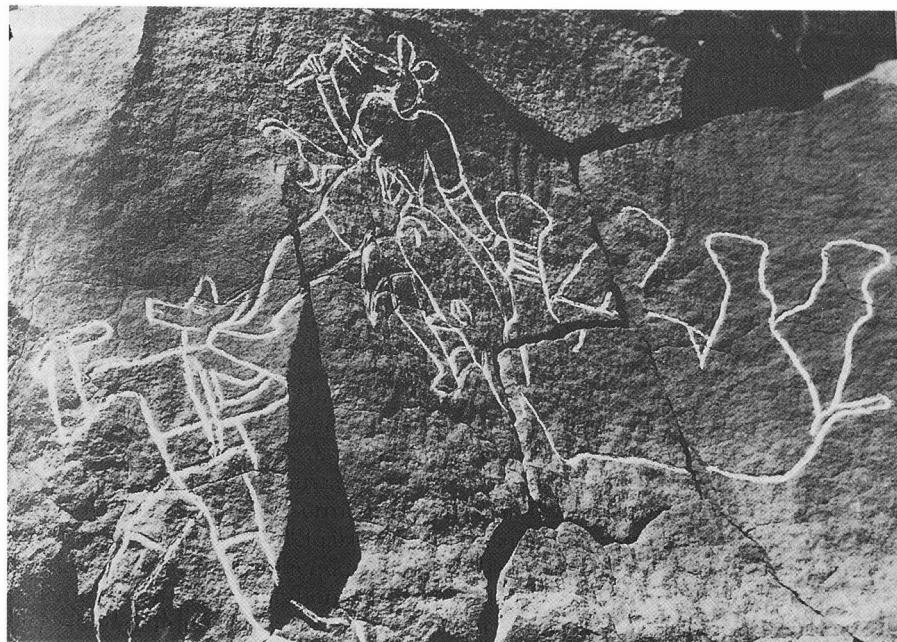
GAUTHIER Y. et Ch., *L'Art du Sahara*, Archives Dessableuil, Paris, 1996.

GRAZIOSI P., "Recenti missioni per lo studio dell'arte rupestre nelli Fezzan", *Valcamonica*, 23-28 septembre 1968, p. 329-343.

GRAZIOSI P., *L'arte rupestre della Libia*, Ed. de la Mostra d'Oltermare, Napoli, 2 vol., 1942.

GRAZIOSI P., *Prehistory of Southwestern Libya, Geology, Archaeology and Prehistory of the*

3736 / In Habeter



Wadi Mathendousch. Un lycaon anthropomorphe rentre au campement en trainant un rhinocéros



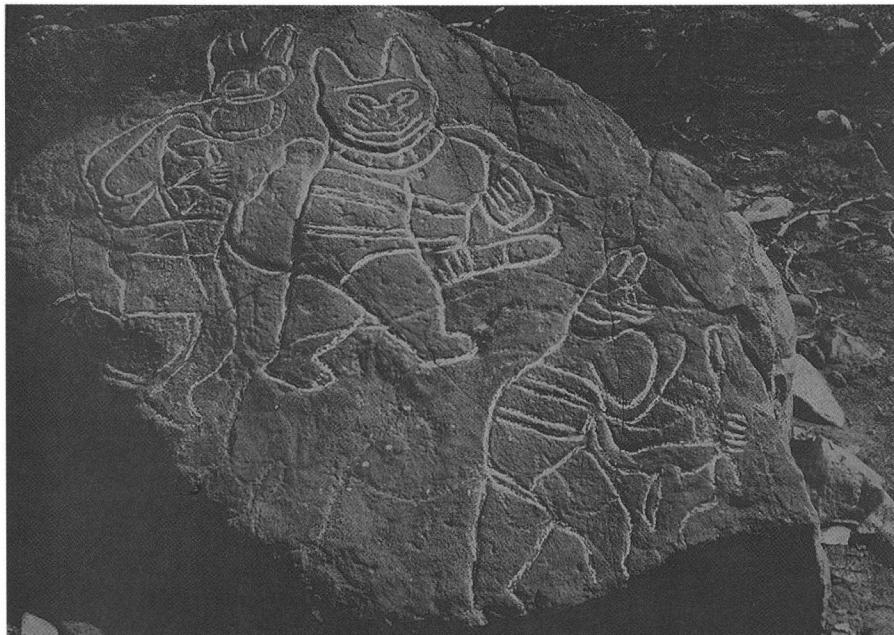
Tête de lycaon. Wadi in Hagalas. Photo A. Van Albada



In Hauer, (oued Mathendousch) ; banquet de lycaons



Félins au corps poli, entrée de In Habeter



Anthropomorphes de Thilizzagen

Southwestern Fezzan, 11th annual Field Conference, Libya, 1969.

JACQUET G., "Au cœur de Sahara libyen, d'étranges gravures rupestres", *Archeologia* n° 23, 1979, p. 40-51.

JELINEK J., "Mathendusch, In Galgien, Two Important Fezzanese Rock Art Sites", part I and II, *Anthropologie*, XXII/2 and XXII/3, 1984, Brno (CS).

JELINEK J., "Tilizahren, The Key Site of the Fezzanese Rock Art", part I and II, *Anthropologie*, XXII/2 and XXII/3, 1985, Brno (CS).

LE QUELLEC J.-L., *Symbolisme et art rupestre au Sahara*, L'Harmattan, Paris, 1993.

LUTZ R. et G., *The Secret of the desert, Rock art of Messak sattafet and Messak mellet*, Innsbruck, 1995.

PESCE A., "Segnalazione di nuove stazioni d'arte rupestre negli Uidian Telisaghen e Mathrandusc (Messak Settafet, Fezzan)", *Rivista di Scienze Preistoriche*, 22, 1967, p. 393-416.

VAN ABALDA A. et A.-M., "Organisation de l'espace orné dans le Messak au Sahara libyen", *Anthropologie*, t. XXXIV, 1996; p. 111-128.

E. B.

I 59 INHUMATION (Temps protohistoriques)

Dans les temps préhistoriques, les cadavres étaient déposés dans les lieux mêmes où le groupe familial poursuivait son existence : rares sont les nécropoles comme Afalou-bou-Rhummel où la pauvreté de l'outillage montre que l'habitat ne se confondait pas avec le lieu sépulcral. Les temps protohistoriques en Afrique du Nord se caractérisent par l'établissement des sépultures en des lieux distincts des habitats ; il y a certainement dans l'apparition de cette nouvelle coutume le signe de transformations profondes dans les croyances. Or la distinction radicale entre la nécropole et la cité n'est pas nécessairement une marque

du passage du Néolithique à l'âge des métaux puisque l'inhumation sous la demeure ou dans la cour de la maison a été également pratiquée par des populations de la Préhistoire et subsiste encore chez certaines ethnies.

Lorsque les anciens Berbères écartèrent les sépultures de leur habitat, ils ne semblent pas avoir partout donné la même attitude aux corps qu'ils déposaient sous les tumulus ou les dolmens. Aucun élément de mobilier ne permet de dire quelle fut la plus ancienne ; on sait seulement, par la présence de vases faits au tour et des cas précis d'intrusion, que la déposition sur le dos d'un corps allongé (décubitus dorsal, membres inférieurs en extension) est bien plus récente que les positions dites repliées et contractées ainsi que la mise au tombeau d'ossements préalablement décharnés. L'incinération* est également un rite postérieur à ces trois types d'inhumation. Elle est rare et paraît, en certains points, très tardive.

Dans les trois pratiques les plus anciennes (décubitus latéral fléchi, décubitus latéral ou dorsal avec les membres fortement ployés, et décharnement), aucun fait précis ne permet d'établir une succession chronologique. Les corps en position fléchie recouvrent fréquemment des ossements en désordre, mais ce désordre est consécutif à la réutilisation de la sépulture et ne correspond pas nécessairement à un décharnement antérieur à la mise au tombeau. En revanche, des os décharnés et en désordre furent découverts au-dessus d'un corps dont les membres auraient été fortement ployés. On serait donc assez tenté de considérer le décharnement comme le rite le plus ancien, compte tenu des pratiques identiques que connaissaient les Égyptiens au début de l'Ancien Empire.

Mais en Égypte même, dès le Néolithique, on enterrait les corps en leur ployant fortement les membres et en Afrique du Nord ; si le décharnement fut parfois pratiqué à Taforalt et à Columnata, en milieu ibéromaurusien, l'homme capsien était en général en décubitus latéral fléchi (Aïn Dokkara, Bekkaria, Medjez II...).



Inhumation secondaire. Amas d'ossements décharnés, niveau ibéromaurusien de la grotte du phare du Cap Ténès. Fouilles et photo J. Lorcin

Il n'y a donc qu'une très faible présomption en faveur d'une plus grande ancienneté du décharnement présédépulcral. L'examen des rites pratiqués dans les différents types de sépultures ne donne pas de résultats plus précis. On retiendra cependant que parmi 34 nécropoles où une pratique certaine du décharnement fut reconnue, 15 sont dolméniques. Les bazinas présentent également une forte proportion en faveur de ce rite (47 % des rites reconnus dans ce type de sépulture se rapportent au décharnement). En revanche, la position dite contractée ou accroupie domine dans les tumulus, les sépultures en forme de silo, les chouchet. Le décubitus latéral fléchi, c'est-à-dire lorsque les membres antérieurs et postérieurs sont en demi-flexion ou en flexion sans qu'il ait été nécessaire de les désarticuler ou de les ligoter, est moins fréquent qu'on pourrait le croire : il apparaît en nombre égal dans les dolmens et les tumulus.

Faute de précisions chronologiques et de rattachement certain d'un rite à un type particulier de monument, on étudiera les différentes positions données aux corps dans la sépulture en se fondant sur les distinctions suivantes :

Inhumation définitive ou primaire, le corps gardant la position qui lui fut donnée après la mort, les ossements restant en connexion anatomique.

Inhumation secondaire et décharnement préalable à l'inhumation définitive, qui paraissent être les rites les plus largement répandus, mais qui ne doivent pas être confondus avec le dérangement accidentel ou délibéré de squelettes plus anciens lorsque les nouveaux corps furent introduits dans les sépultures.

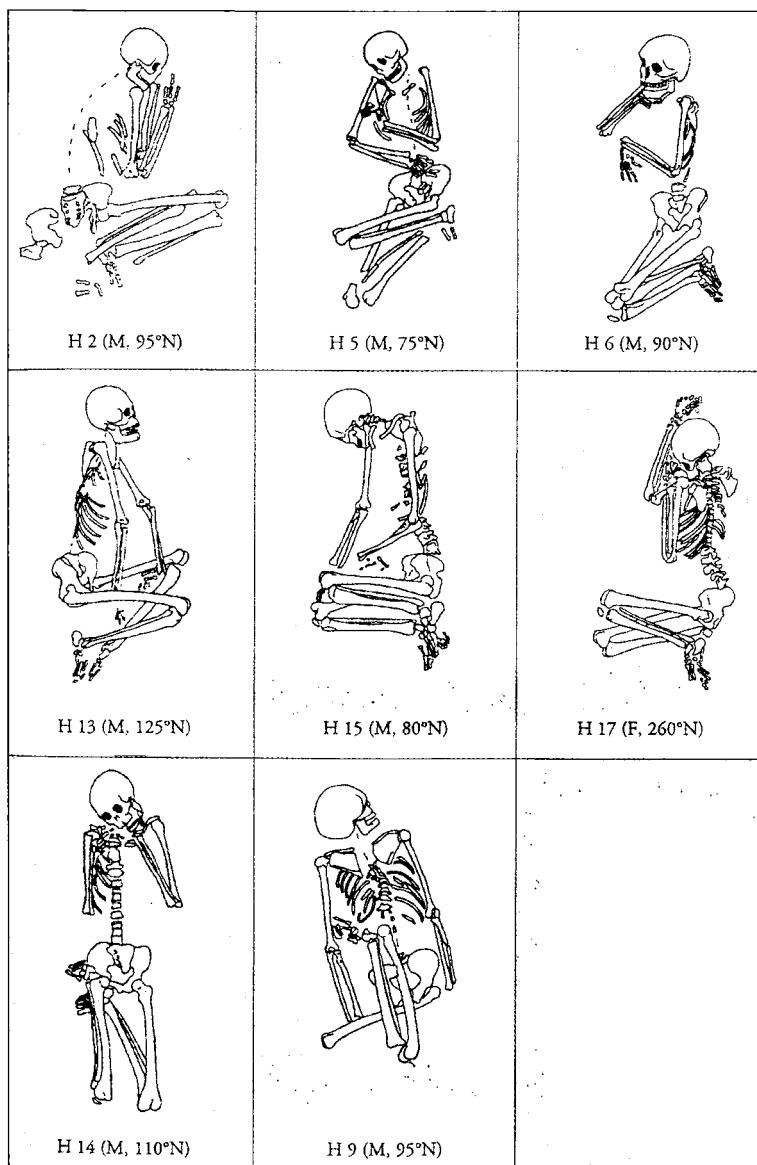
*Incinération**, rite peu répandu, sinon en Algérie occidentale et dans le Maroc oriental, et qui doit être distingué d'une crémation incomplète qui, dans la partie orientale du Maghreb, semble devoir être mise en relation avec les rites de décharnement.

Inhumation primaire ou définitive

Étant donné l'importance des rites de décharnement préalable à l'inhumation, on ne peut rejeter l'hypothèse suivant laquelle les corps dont on retrouve les ossements en désordre avaient été auparavant placés dans des sépultures primaires provisoires dans lesquelles les chairs et ligaments disparaissaient. Il n'est pas impossible que certaines sépultures ne contenant qu'un seul corps aient pu être de ce nombre : les tumulus ou tertres de petites dimensions sans chambre funéraire ou ceux à cratère dans lesquels on accède facilement à la sépulture semblent, plus que tout autre type de tombe, avoir pu remplir ce rôle. Il n'est malheureusement pas possible lorsqu'on fouille l'une de ces tombes de savoir d'une manière certaine s'il s'agit d'une sépulture à inhumation "provisoire" ou d'une sépulture définitive. Si la tombe de construction moins soignée ne contient qu'un seul corps, alors que les autres sépultures de la nécropole sont réservées au dépôt d'ossements déjà décharnés, on a quelque chance d'être en présence d'une sépulture primaire. C'est ce que R. le Dû crut pouvoir déterminer pour certaines bazinas du Djebel Mistiri. On foule vraisemblablement une sépulture définitive lorsque sous le squelette entier on découvre des ossements sans connexion ou d'autres squelettes. Le décubitus dorsal avec les membres inférieurs en extension est la position la moins fréquente dans les sépultures protohistoriques. Elle est rare, tardive, et caractérise le plus souvent des inhumations d'époque historique.

Le rite

La première est la position dite fléchie ou repliée, très commune dans les divers continents : elle n'appartient en propre à aucun peuple et caractérise plu-



Inhumation en position fléchie.
Nécropole néolithique de Chin Tafidet. Fouille F. Paris
DÉCUBITUS LATÉRAL FLÉCHI (position repliée)

tôt un état de civilisation. C'est un mode primitif d'inhumation. Nous empruntons à E.-G. Gobert et P. Cintas la description des squelettes en décubitus latéral fléchi : ils "reposaient directement sur le sol en attitude repliée, couchés sur le côté gauche, coudes et genoux fléchis... Ils n'ont été ni liés ni empaquetés : les genoux sont pliés mais non ramenés sous le menton, les mains sont placées devant la face" (Smirat, Rev. Tunis, 1941 p. 118).

Cette position n'est pas rigoureusement respectée dans toutes les sépultures où ce rite est pratiqué ; le seul fait constant est la flexion ou demi-flexion des

TABLEAU n° I
Décubitus latéral fléchi (position repliée) en Afrique du Nord

Tunisie	Enfida ¹ Teboursouk ² Matark ³ Gabès ⁴ Gafsa ⁵	Dolmens Dolmens Hypogée Sépulture plate Tumulus Tumulus
Algérie orientale	Gastel ⁶ Roknia ⁷ Fedj el-Koucha ⁸ Sigus ⁹ Bou Chène ¹⁰ Aïn el-Bey ¹¹ Doucen ¹²	Tumulus Dolmens Monument à chapelle Dolmens Dolmens Dolmens Tumulus
Algérie centrale	Néant	
Algérie occidentale	Aïn-Sefra ¹³	Tumulus
Maroc	El-Mriès ¹⁴ Sidi Slimane ¹⁵ Si Allal el-Barhoui ¹⁶ Fourn le-Rjam ¹⁷ Lalla Mimouna ¹⁸ Koudiat el-Ma ¹⁹	Dolmens Monument sous terre Tertre Tumulus Tertre Tumulus

1. D^r E. T. HAMY, *Cités et nécropoles berbères de l'Enfida, Tunisie moyenne, Etudes ethnographique et archéologique*. Bull. de Géogr. hist. et descript., t. XX, 1904, pp. 33-68.

2. SAINT-JEAN, BAC, 1923, pp. LIV-LVI.

3. Lieutenant DENIS, *Les dolmens de la Tunisie centrale*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. XV, 1895, pp. 273-280 (p. 275) et G. Ch.-Picard, *Civitas Mactaritana*. Karthago, VIII, 1957, p. 33.

4. Commandant BÉNARD, *in litt.* du 27 mai 1957.

5. Capitaine ZEIL, *Remarques succinctes sur les tombeaux dits bazinas compris entre Metlaoui, le Berda, l'Orbata et le Sehib*. BAC, 1904, pp. 347-353.

6. M. REYGASSE, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*. Paris, 1950, pp. 11-12.

7. Général FAIDHERBE, *Recherche anthropologiques dans les tombeaux mégalithiques de Roknia*. Bull. de l'Acad. d'Hippone, t. IV, 1867, pp. 1-76, et Colonel MERCIER, *Notes sur les ruines et voies antiques de l'Algérie*. BAC, 1885, pp. 550-552.

8. E. BATTISTINI, *Note sur deux tumulides la région de négrine*. Rec. de la Soc. de Préhist. et d'Archéol. de Tébessa, t. I, 1936-1937, pp. 183-195.

9. Ph. THOMAS, *La nécropole de Sigus*. Bull. de la Soc. algér. de Climat, t. XIII, 1877, pp. 105-112, et J. CHABASIÈRE, *Ruines et dolmens du Djebel Fortas et de ses contreforts*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. XXIV, 1886-1887, pp. 96-138 (pp. 114-127).

10. J. CHABASIÈRE, *l. l.*, pp. 133-137.

11. Ph. THOMAS, *Recherches sur les sépultures anciennes d'Aïn el-Bey (Constantine)*. Congr. intern. des Sc. anthrop. Paris, 1878.

12. E. RETHAULT, *Les Djeddards du Sud constantinois*. Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger, t. XXXVII, 1932, pp. 223-228.

13. Capitaine PETIT, *Note sur les tumuli d'Aïn-Sefra*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. XXV, 1905, pp. 285-295.

14. G. BUCHET, *Note préliminaire sur quelques sépultures anciennes du nord-ouest du Maroc*. Bull. de Géogr. hist. et descript., 1907, pp. 396-399.

15. A. RUHLMANN, *Le Tumulus de Sidi Slimane (Rharb)*. Bull. de la Soc. de Préhist. du Maroc, t. XII, 1939, pp. 37-70.

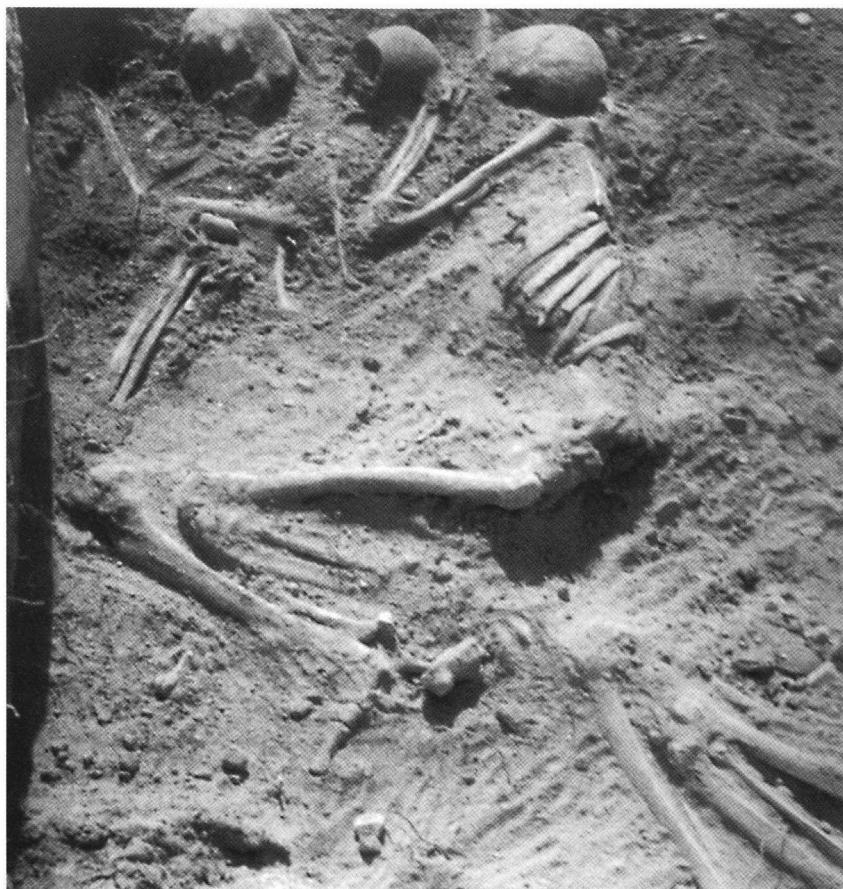
16. G. SOUVILLE, *Le tumulus de Si Allal el-Barhoui*. Libyca, Anthropol. Préhist. Ethnogr., t. VI, 1958 pp. 243-259.

17. D. JACQUES-MEUNIÉ, *La nécropole de Fourn le-Rjam, tumuli du Maroc présaharien*. Hespéris, t. LV, 1958, pp. 95-142.

18. G. SOUVILLE, *Principaux types de tumulus marocains*. B.S.P.F., t. LVI, 1959, pp. 394-402.

19. R. P. H. KOEHLER, *Notes au sujet des sépultures dans un tumulus au lieu dit « Les Oliviers », près de Tanger*. Bull. de la S.P.F., t. XLV, 1948, pp. 376-377.

membres inférieurs. Cette flexion peut être à peine esquissée comme dans le tertre de Si Allal el-Barhaoui. Les membres antérieurs ont des positions variées, les avant-bras sont toujours à une certaine distance du corps. Les mains fréquemment ramenées près du visage peuvent tenir un vase comme à Roknia ou être dirigées vers l'abdomen ou le pubis ; l'humérus est alors parallèle au fémur et les os de l'avant-bras à ceux de la jambe. Dans certains cas, assez rares il est vrai, les bras peuvent être simplement allongés le long du corps (Roknia) ou croisés sur la poitrine (Fedjel-Koucha). Les squelettes sont aussi souvent placés sur le côté gauche que sur le côté droit : lorsqu'il y a inhumation par couple comme à Gastel, les deux corps se font face et sont nécessairement couchés l'un sur le côté gauche, l'autre sur le côté droit. Les fouilleurs n'ont pas tenté de rechercher si l'une ou l'autre position était en relation avec le sexe du sujet ; c'est peu probable puisque à Smirat tous les corps en décubitus latéral fléchi étaient couchés sur le côté gauche. Il en était de même dans les nécropoles de la région d'Aïn el-Bey et dans le tumulus de Sidi Slimane au Maroc. À Foum le-Rjam, dans le Sud marocain, les corps reposaient sur le côté droit ; la même observation fut faite dans les régions de Gabès et de Négrine.



Couple inhumé dans un tumulus de Gastel. Les deux corps ont été mis face à face, en décubitus latéral fléchi ; un vase a été placé entre les deux têtes. Fouilles M. Reygasse

Ces dernières observations pourraient laisser croire que le fait de placer un corps sur le côté droit est un rite caractéristique des régions méridionales du Maghreb, tandis que plus au nord on déposerait les corps sur le côté gauche. On ne saurait se montrer trop prudent en exposant de telles hypothèses : en fait, des squelettes exposés sur le côté gauche ont été signalés à Ain-Sefra et au Télagh.

La disposition variable des membres et le choix du côté sur lequel sera placé le corps montrent que le décubitus latéral fléchi, rite sans contrainte et sans règle établie, fut suivi avec la plus grande liberté.

Le sommeil du mort

Une question préalable doit être posée : ce rite, qui a une extension quasi universelle, possède-t-il vraiment une signification ? Aucun doute ne peut exister : si le décubitus latéral fléchi est une position naturelle, elle n'est pas, sauf en de très rares circonstances, celle que prend le corps lorsque la mort le saisit. Cette position est donc volontairement imposée au cadavre, vraisemblablement au moment de l'inhumation.

La vie primitive amène l'homme à flétrir ses membres bien plus fréquemment que ne l'exige le genre de vie des Occidentaux. Le primitif couché sur une natte ou dans un lit aussi court que le lit targui se recroqueville dans un mouvement spontané, souvent pour lutter contre le froid. Chez les civilisés, l'enfant, plus que l'adulte, trouve son sommeil en se mettant en "chien de fusil".

Le décubitus latéral fléchi est pour le primitif une position naturelle de repos, de sommeil. C'est la raison pour laquelle elle fut donnée aux cadavres afin qu'ils jouissent pleinement de ce que nous appelons encore le repos éternel.

Longue durée de ce rite

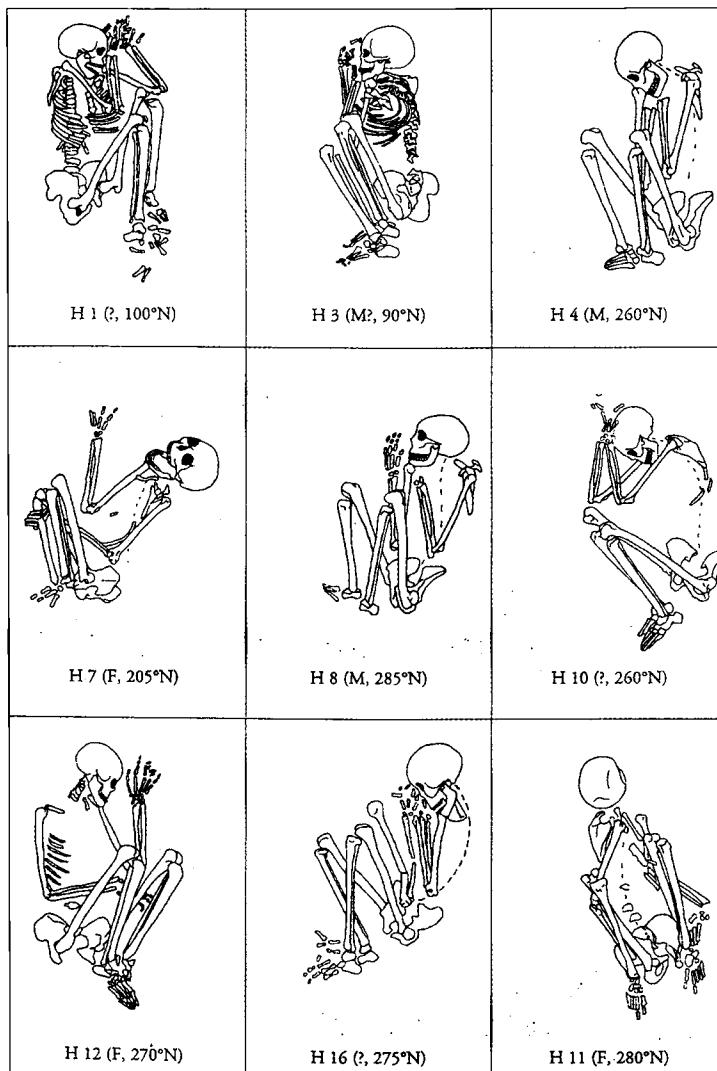
Il faut, pour rechercher l'origine de cette position des squelettes, remonter assez haut dans les temps préhistoriques. L'homme capsien de l'Aïn Dokkara fut enterré ainsi. Il en était de même pour celui de Médjez I ou de l'Aïn Meterchem. Ce rite dura longtemps : on retiendra l'affirmation d'Hérodote concernant la position assise donnée par les Nasamons à leurs morts.

Le rite continue à être suivi dans les campagnes tunisiennes aux temps puniques, à Tebourouk, jusqu'à la fin du I^{er} siècle avant J.-C. À l'ouest et au sud, il fut observé bien plus tard encore ; il semble cependant s'effacer devant la romanisation des cités, puis des campagnes. Dans les régions excentriques, comme le Fezzan, des sépultures datées par des lampes romaines du III^e voire du IV^e siècle ont montré la persistance du décubitus latéral fléchi. La fouille du monument d'Abdalesa a livré le squelette de Tin Hinan "couché sur le dos, tourné vers l'est, les jambes et les bras légèrement repliés". Or cette sépulture ne peut être antérieure au IV^e siècle. Des tombes certainement plus récentes fouillées par M. Reygasse dans le voisinage du tombeau renfermaient toutes des squelettes en décubitus latéral fléchi.

On retiendra donc que la "position repliée" n'a été abandonnée dans les campagnes nord-africaines que sous l'influence romaine et qu'elle subsista au Sahara jusqu'au Moyen Âge.

Contrainte corporelle

Fréquemment les squelettes découverts dans les sépultures protohistoriques nord-africaines ont une position très particulière qui ne peut échapper à l'observateur le moins averti. Comme dans le décubitus latéral fléchi, les membres sont en flexion et rapprochés du tronc, mais, dans ce cas, la flexion est complète,



Inhumation en décubitus latéral contracté.
 Nécropole néolithique de Chin Tafidet. Fouilles F. Paris
DÉCUBITUS LATÉRAL OU DORSAL CONTRACTÉ
(Positions dites fœtales)

brutale, provoquant même parfois la désarticulation et nécessitant toujours le ligotage ou l'empaquetage du cadavre. Le corps n'occupe plus qu'une faible place ; les genoux sont ramenés au contact du visage et les talons touchent les os du bassin. Les membres supérieurs peuvent avoir des positions assez différentes ; le plus souvent les bras sont parallèles au tronc, les coudes à la hauteur du bassin et des talons, les avant-bras et les mains ramenés vers le visage. La position de la tête, basculée vers le sternum au contact des genoux et des mains achève de donner, avec la forte courbure imposée à la colonne vertébrale, une image impressionnante de ce mode d'inhumation. Ce dernier détail ne trompe pas et permet de faire le partage entre le simple décubitus latéral fléchi, dans lequel la colonne vertébrale garde sa disposition naturelle avec ses deux cour-

TABLEAU n° II
Décubitus latéral ou dorsal contracté (position fœtale ou accroupie) en Afrique du Nord

Tunisie	Enfida ¹ Salakta ² Tebourba ³ Bulla Regia ⁴ Bordj Fedjfed ⁵ Gafsa ⁶	Dolmen Dolmens Caveau Punique Dolmens Bazina Bazina
Algérie orientale	Nador ⁷ Tifech ⁸ Roknia ⁹ Bou Nouara ¹⁰ Sigus ¹¹ Sila ¹² Ras el-Aïn Bou Merzoug ¹³ Aïn el-Bey ¹⁴ Bou Driecen ¹⁵ Doucen ¹⁶ El-Mengoub ¹⁷	Dolmens Dolmens Dolmens Dolmens et Bazinas Dolmens grotte Dolmens Dolmens Chouchet Tumulus Tumulus
Algérie centrale	Bordj-enail ¹⁸ Rivet ¹⁹	Tumulus Grotte
Algérie occidentale	Palikao ²⁰ Kléber ²¹ Télagh ²² Bossuet ²³ Lamoricière ²⁴ Marnia ²⁵ Aïn-Sefra ²⁶	Tumulus Silos Tumulus Tumulus Silos Tumuls Tumulus
Maroc	Erfoud ²⁷ Sidi Messaoud ²⁸ Ali talat ²⁹ Cap Spartel ³⁰ Zemamra ³¹	Tumulus Silos Dolmen Tumulus (?) Jarres

1. Dr E. T. Hamy, *Cités et nécropoles berbères de l'Enfida. Tunisie moyenne. Etude ethnographique et archéologique*. Bull. de Géogr. hist. et descript., t. XX, 1894, p. 33-68.
2. A. Merlin, *Rapport sur les récentes découvertes de ruines en Tunisie*. BAC, 1912, p. CLXXXIX-CXC.
3. P. Cintas, BAC, 1946-1949, p. 863.
- 4 Dr. Carton, *Les mégalithiques de Bulla regia, les alignements de la plaine de la Medjerda, et les sépultures du Djebel Herrech*. L'Anthrop., t. II, 1891, p. 1-16.
5. Lieutenant Fleury, *Recherches de préhistoire dans le Sud tunisien*. Bull. de la Soc. archéol. de Sousse, 1908, p. 62-64.
6. Capitaine Zeil, *Remarques succinctes sur les tombeaux dits bazinas compris entre Metlaoui, le Berda, l'Orbata et le Sehib*. BAC, 1904, p. 347-353.
7. Levistre, *Les Dolmens du Nador*. Rev. scientif. du bourbonnais, 1908, p. 83.
8. J. Chabassière, *Recherches à Thubursicum, Madauri et Tipasa*. Rec. de Not. et mém. de la Soc. archol. de Constantine, t. X, 1866, p. 108-127.
9. J. R. Bourguignat, *Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hammam Meskhoutin*. Paris, 1868.
10. Fouilles G. Camps, septembre, 1954. Camps G. et H., *La nécropole mégalithique du Djebel Mazela à Bou Nouara*, Paris, A. M. G., 1964.
11. J. CHABASSIÈRE, *Ruines et dolmens du Fortas et de ses contreforts*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. XXIV, 1886-1887, p. 96-138 (p119).
12. F. LOGEART, *Grotte funéraires, hypogées et caveaux sous roches de Sila. Fouilles 1933-1934*. Ibid., t. LXIII, 1935-1936, p. 96-105 (p. 72 et 75).
13. L. FÉRAUD, *Monuments dits celtiques de la Province de Constantine*. Ibid., t. VIII, 1863, p. 519-530 (p. 526).
14. Ph. THOMAS, *Recherches sur les sépultures anciennes d'Aïn el-Bey (Constantine)*. Congr. intern. des Sc. anthrop. Paris, 1878.
15. Commandant PAYEN, *Lettre sur les tombeaux circulaires de la Province de Constantine*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. VIII, 1863, p. 159-169 (p. 162-165).
16. E. RETHAULT, *Les Djeddards du Sud constantinois*. Bull. de la Soc. archéol. de Constantine, 1933, p.

154-156, 1865, p. 80-87.

17. Capitaine NELTNEZ, *Notice sur les fouilles d'El-Mengoub*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de constantine, t. IX, 1865, p. 80-87.

18. C. VIRÉ, *L'époque libyque dans la basse vallée de l'Ysser*. BAC, 1913, p. 352-356.

19. H. de GÉRIN-RICARD, *Sépulture libyco-berbère avec bracelets de laiton à décor géométrique trouvée près d'Alger*. BAC, 1930-1931, p. 637639.

20. P. PALLARY, *Les monuments mégalithiques de l'Arrondissement de Mascara*. Matériaux, t. XXI, 1887, p. 454-459.

21. R. THOUVENOT, *Découverte d'une nécropole à Kléber*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. LII, 1935, p. 67-88.

22. D. PINCHON, *Stations de surface et tumuli de la région de Bossuet et du Télagh (Oran)*. Congr. préhist. de France, 12^e session, Toulouse-Foix, 1936, p. 375-402.

23. *Ibid.*

24. G. CAMPS, *Sur trois types peu connus de monuments funéraires nord-africains*. Notes de Protohistoire. B.S.P.F., t. LVI, 1959, p. 101-108.

25. A. BALIU, *Rapport*. BAC, 1914, p. 270.

26. Capitaine PETTI, *Note sur les tumuli d'Ain-Sefra*. Bull. de la Soc. de géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. XXV, 1905, p. 285-295.

27. A. RUHLMANN, *Recherches de préhistoire dans l'Extrême-Sud marocain*. Publ. du Service des antiq. du Maroc, t. V, 1939, p. 46.

28. Dr E. SECRET, *Le cimetière de Sidi Messaoud chez les beni Saddène, témoin de la Protohistoire marocaine*. IV^e Congr. de la Fédé des Soc. sav. de l'Afr. du N. Rabat, 1938, pp. 348-351.

29. P. QUINTERO AUTURI, *Nueva estación prehistórica en el Marruecos español*. Archivo españ. de Arqueología, t. XLV, 1941, pp. 563-564.

30. Dr BLEICHER, *Recherches d'Archéologie préhistorique dans la Province d'Oran et de la partie occidentale du Maroc*. Matériaux, t. XI, 1875, pp. 194-221 (pp. 209-210).

31. Dr ARMANI, *Découvertes de sépultures préislamiques à Zemamra*. Bull. mens. de la Soc. archéol. de Constantine, n° 60, mars 1933, pp. 89-90.

bures, et la position contractée pour laquelle l'indispensable ligotage lui a donné cette forte convexité.

Le corps ainsi mis en boule, comme une momie péruvienne, tenait une place très réduite. C'est, en dehors du dépeçage, la position qui permet de réduire au minimum la place occupée par le cadavre dans la sépulture. C'est également celle du fœtus.

Position contractée et dimension de la fosse

On a cherché de nombreuses explications sur l'origine de cette coutume ; aucune n'est satisfaisante. L'explication matérialiste, qui songe surtout à l'économie d'efforts que cette position permet de réaliser en réduisant les dimensions de la fosse ou de la chambre sépulcrale, ne peut être soutenue qu'en de rares occasions. On l'admet, à la rigueur, pour certaines sépultures collectives recevant des inhumations simultanées : dans la région d'Erfoud (Tafilalet), par exemple, A. Ruhlmann fouilla cinq tumulus parmi lesquels "deux étaient des sépultures communes, les coffres (mesurant l'un 1,90 m de longueur, l'autre 2,10 m) contenaient, le premier : "quatre accroupis, le second cinq", tandis que les deux autres tumulus réservés à une seule inhumation contenaient chacun un corps en position allongée".

D'autres observations s'opposent également à cette manière de voir : ainsi à Bulla Regia, un squelette couché sur le dos, les jambes ramenées sur le thorax, tenait cependant un vase dans chaque main.

Position fœtale et linceul de cuir

Une autre hypothèse, à l'opposé de la précédente, voit dans la flexion violente des membres le désir de donner au corps la position qu'avait l'embryon dans le sein de sa mère. On a longtemps usé des expressions position fœtale, position embryonnaire, pour désigner précisément l'attitude des cadavres ainsi ligotés. Les preuves archéologiques ne manquent pas ; les plus caractéristiques sont celles fournies par les fouilles des monuments d'Aozou (Tibesti) par M. Dalloni.

Dans ces sépultures circulaires, les cadavres, le plus souvent en position contractée, avaient été enroulés dans des peaux de bœuf maintenues avec des épines

d'acacia. Plus au nord et à l'ouest, le comte Bégouen avait fait une observation analogue dans un grand tumulus de la Tefedest. Ce monument avait été élevé pour un personnage ligoté dans du cuir, puis avait reçu un nouvel occupant couché sur le dos et muni d'une lance en fer. À Abaessa, le squelette de Tin Hinan était encore recouvert de fragments de cuir rouge. Les mêmes constatations furent faites à plusieurs reprises dans l'Adrar Ahnet et dans l'Aïr (fouilles F. Paris).

La relation entre le linceul de cuir et la position contractée ou accroupie ne semble pas bien nette de prime abord, d'autant plus que la peau d'animal fut le vêtement de nombreuses populations préhistoriques, particulièrement les "équidiens" des fresques du Tassili des Ajjer. Au dire d'Hérodote, l'égide aurait été empruntée aux Libyens par les Grecs et, ainsi que le dit S. Gsell, l'égide primitive pouvait ressembler à la peau de chèvre garnie de franges que portaient les femmes libyennes.

Il est donc possible que l'usage de la peau de bœuf, accessoirement d'antilope ou de chèvre, comme linceul vienne d'une très vieille coutume vestimentaire des populations africaines.

Ligotage préventif et désarticulation

D'autres explications ont été données concernant la position contractée. Gsell, qui ne croit ni au désir d'économiser les efforts par la réduction de la chambre funéraire, ni au symbole du fœtus retournant au sein de la Terre Mère, pense pouvoir expliquer la plupart des rites funéraires nord-africains par la crainte qu'inspiraient le cadavre et son retour possible parmi les vivants.

Les liens (cordes ou lanières de cuir) qui maintenaient les cadavres ne sont pas conservés ; toutefois la position des ossements permet de reconnaître comment furent ligotés les corps. L'attitude la plus fréquente, membres ployés, avant-bras ramenés contre la poitrine, talons contigus au bassin, pouvait être donnée aux cadavres par deux liens : l'un passait à hauteur du sternum et au milieu des avant-bras, l'autre entourait la taille et les tibias.

D'autres positions sont beaucoup moins naturelles : dans l'un des tumulus turiformes voisins des sources de l'oued Itel (El-Mengoub), il fut trouvé un squelette dont les jambes étaient "tellement ployées en arrière qu'on a dû probablement les désarticuler avant de mettre le cadavre dans la tombe".

Dans les chouchet du Djebel Bou Driecen (Aurès), le commandant Payen remarquait également que les cadavres avaient été désarticulés de façon telle que les pieds touchaient le crâne.

Il semble donc que concurremment au ligotage simple appliqué aux cadavres en position embryonnaire, un autre rite, accentuant l'immobilisation du mort, consistait à désarticuler les membres inférieurs à la hauteur des hanches. Or cette désarticulation est très difficile à opérer, aussi n'est-il pas impossible qu'elle ait été pratiquée sur des corps partiellement décomposés.

Lorsque le cadavre ligoté avait été placé verticalement au lieu d'avoir été déposé sur le côté, ses restes tassés avaient fait croire qu'il avait été assis à l'orientale ou accroupi ; d'où le nom de position accroupie parfois donné à cette attitude. Gsell avait déjà montré qu'elle ne pouvait être que très rare vu la faible hauteur des fosses et chambres funéraires. Il ajoutait même qu'on n'avait pas d'exemples certains de ce rite pour la Berbérie proprement dite ; les témoignages d'Hérodote sur les Nsamons et d'El-Tidjai pour les peuples de Tripolitaine ne s'appliquaient, en effet, qu'à des territoires extérieurs à l'Afrique du Nord. Depuis, plusieurs sites ont révélé l'existence de ce rite en Algérie : dans une grotte de Sila, F. Logeart découvrait trois squelettes "dont les os des



Inhumation en décubitus latéral contracté.
Grotte de l'Aïn Guettara. Néolithique ancien

aux membres ramenés sur le tronc) et au Maroc (31 %).

S'il s'impose dans les sépultures en forme de silo, ce rite n'est cependant pas particulier à aucun type de monuments funéraires : on le reconnaît aussi bien dans les grottes, les tumulus et les dolmens que dans les chouchet, les cercles et les bazinas.

*DÉCUBITUS DORSAL OU LATÉRAL ÉTENDU
(position allongée)*

C'est le plus récent des rites reconnus dans les sépultures primaires ; son origine ne saurait faire de doute : ce sont les Phéniciens, puis les Romains qui le firent admettre progressivement aux Africains qui restèrent longtemps fidèles aux anciennes coutumes funéraires puisque, dans les régions où ni Rome ni Carthage

membres étaient croisés, irrégulièrement d'ailleurs, tant sur les côtés qu'en avant des crânes ; dans un faible rayon sous ceux-ci se retrouvait le reste du squelette (côtes, vertèbres, bassin, etc.) disposé non dans un même plan horizontal mais sur une profondeur de 20 à 30 centimètres". L'auteur concluait à une "inhumation de trois corps en position accroupie, l'effondrement du squelette s'étant produit après décomposition sous le poids des matériaux de couverture".

Au cours de mes fouilles dans la nécropole de Bou Nouara, j'ai eu l'occasion de reconnaître ce rite dans une bazina. Le corps avait été placé verticalement dans la sépulture, et fut ensuite légèrement dérangé par l'introduction d'ossements décharnés.

Au Maroc, des sépultures en forme de silo dans la région d'Aïn Sbitt ont livré des squelettes assis dont les vertèbres restaient empilées. Ce type de sépulture se prêtait particulièrement à ce rite ; des corps accroupis furent ainsi découverts à Sidi Benyebka (ex-Kléber) et à Sidi Mimoun (ex-Lamoricière).

La position embryonnaire, et son équivalent la position accroupie, sont représentées dans toutes les régions du Maghreb mais surtout en Algérie occidentale (près de 44 % des sépultures contiennent des squelettes

3750 / *Inhumation*

n'exercèrent d'influence notable, l'inhumation en position allongée ne se fit le plus souvent qu'après l'islamisation. Au Sahara, son triomphe définitif ne date que de quelques siècles.

Dans les régions telliennes mêmes, son introduction se heurta à certaines résistances : en territoire punique les paysans de Smirat, qui creusaient leurs sépultures suivant les règles apprises à Carthage et dans les cités littorales, y plaçaient néanmoins des corps en position repliée.

Rareté de ce rite dans les sépultures protohistoriques

À vrai dire, on ne saurait confondre les sépultures qui ne reçurent qu'un ou plusieurs corps en décubitus dorsal et les tombes ayant connu plusieurs réutilisations et dans lesquelles seules les inhumations postérieures ont introduit des corps en position allongée.

Les premières sont rares. Entrent dans cette catégorie des tumulus tardifs recouvrant une fosse, comme ceux de Boghar et du Djebel Si Tahar. On peut dire que les sépultures à fosse sont plus que les autres favorables à ce rite. Citons encore les cercles circonscrivant une fosse à sépultures, les tumulus à caisson des régions méridionales et le grand tumulus à chapelle de Besseriani dans une région également steppique.

Seule parmi les tombes en forme de silo, la sépulture collective des Trembles renfermait des squelettes en décubitus dorsal.

Les intrus – Sépultures usurpées

Bien plus nombreuses sont les sépultures qui reçurent, au cours d'une réutilisation, un corps dans cette position ou couché sur le côté. Sous l'influence de la civilisation punique et surtout au cours des premiers siècles de notre ère, sous la domination romaine, les Berbères abandonnaient leurs anciens rites sans pour cela dédaigner les anciennes sépultures qui, au prix d'un effort minime, servaient à nouveau. Mais l'introduction d'un cadavre allongé dans une fosse ou une chambre déjà occupée ne se faisait pas sans quelque perturbation ; les squelettes étaient le plus souvent repoussés vers une paroi, ou les os, rangés au pied de la sépulture, perdaient leur connexion anatomique ; parfois seul le crâne était conservé comme à Roknia et à Sigus.

Parmi les sépultures réutilisées, les dolmens tiennent une place importante ; il est sûr que leur solidité et le facile accès à la case funéraire sont les raisons principales de ce choix.

Contemporanéité des rites

Une troisième catégorie de monuments offre, dans le domaine des rites funéraires, d'intéressantes particularités. Ce sont la juxtaposition et la contemporanéité certaine de rites différents : ainsi, A. Ruhlmann insista avec raison sur les deux positions données aux corps enterrés dans le monument de Sidi Slimane du Rharb ; la fermeture de la chambre funéraire par un mur en briques crues et l'énorme masse du tertre qui recouvre le monument sont garants de la contemporanéité des deux rites : un corps était en décubitus latéral fléchi tandis que le second, ainsi que les deux autres déposés dans la cour et le couloir, étaient étendus de tout leur long sur le flanc gauche. Le même auteur avait également signalé une juxtaposition identique dans un tumulus d'Erfoud au Tafilalet qui "renfermait trois squelettes. L'un avait été enterré en position allongée. Couché contre la paroi ouest, il reposait contre le côté gauche, la tête au nord-ouest, regardant vers l'est. Les deux autres, probablement la mère et son enfant, étaient dans l'attitude repliée. La tête au sud-est, la face orientée vers l'est, l'enfant avait été posé contre le dos du cadavre voisin".

Tableau n° III
Décubitus dorsal ou latéral étendu (position allongée) en Afrique du Nord

Tunisie	Dougga ¹ Magraoua ² Djebel Tebaga ³	Dolmens Tumulus Tumulus
Algérie orientale	Tifech ⁴ Roknia ⁵ La Meskiana ⁶ Gastel ⁷ Aïn el-Bey ⁸ Fedj-M'zala ⁹ Bou Chêne ¹⁰ Sigus ¹¹ Djebel Mistiri ¹²	Dolmens Dolmens tertre Tumulus Cercles Dolmen (?) Dolmens Dolmens Bazinas
Algérie centrale	Boghar ¹³ Daïa de Tilremt ¹⁴	Tumulus Tumulus
Algérie occidentale	Les trembles ¹⁵ Ouisert ¹⁶	Hypogée Cercle
Maroc	Oujda ¹⁷ Erfoud ¹⁸ Sidi Slimane ¹⁹	Tumulus Tumulus Tertre

1. Dr CARTON, *Découvertes épigraphiques et archéologiques faites en Tunisie*. Mém. de la Soc. des Sc. de Lille, 1895, p. 360.

2. Lieutenant DENIS, *Les dolmens de la Tunisie centrale*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. XV, 1895, pp. 273-280.

3. Capitaine DONAU, *Note sur les ruines du Sud tunisien*. BAC, 1906, pp. 113-122.

4. J. CHABASSIÈRE, *Recherches à Thubursicum Numidarum, Madauri et Tipasa*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. X, 1866, pp. 108-127.

5. J. R. BOURGUIGNAT, *Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hamman Meskhoutin*. Paris, 1868.

6. CASTELLI, *Tumulus de la Meskiana*. BAC, 1937, pp. 219-220.

7. M. REYGASSE, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du nord*. Paris, 1950, fig. 10.

8. Ph. THOMAS, *Recherches sur les sépultures anciennes des environs d'Aïn el-Bey*. Congr. intern. des Sc. anthrop. Paris, 1878.

9. A. POUILLE, *Inscriptions de la Mauritanie Sétiienne et de la Numidie*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. XVIII, 1876-1877 pp. 465-634 (p. 529).

10. J. R. CHABASSIÈRE, *Ruines et dolmens du Djebel Fortas et de ses contreforts*. Ibid., t. XXIV, 1886-1887, pp. 105-112.

11. Ibid., p. 115, et Ph. Thomas, *La nécropole de Sigus*. Bull. de la Soc. algér. de Climat., t. XIII, 1877, pp. 105-112.

12. R. LE DÙ, *Les tombeaux ronds du Djebel Mistiri*. C. r. du IV^e Congr. de la Féd. des Soc. sav. de l'Afr. du Nord, 1938, pp. 565-587.

13. St. GSIELL., *Les tumulus de Boghar*. BAC, 1900, pp. 373-375.

14. Colonel POTHIER, *Les tumulus de la Daïa de Tilghment*. Rev. d'Etnogr., t. V, 1886, pp. 301-332.

15. V. DESJARDINS, *Découverte d'une sépulture ancienne aux Trembles*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. LVI, 1935, pp. 87-88.

16. P. PALLARY, *Matériaux pour servir à la détermination de l'anthropologie en Algérie. Excursion dans l'arrondissement de Mascara*. Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. V, 1885, pp. 49-58.

17. Commandant VOINOT, *Les tumuli d'Oujda*. Ibid., t. XXX, 1910, pp. 516-528.

18. A. RUHIMANN, *Recherches de Préhistoire dans l'extrême-sud marocain*. Publ. du Serv. des Antiq. du Maroc, V, 1939, pp. 42-51.

19. ID., *Le tumulus de Sidi Slimane (Rharb)*. Bull. de la Soc. de préhist. du Maroc, t. XII, 1939, pp. 37-70.

Seul jusqu'à ce jour, le Maroc a révélé la simultanéité des deux rites qui, ailleurs, semblent se succéder. Il est possible que nous ayons là l'image de la longue résistance que la vieille coutume opposa à l'introduction et au développement du rite nouveau.

Une dernière remarque s'impose visant la répartition régionale de ce rite : l'Algérie centrale et occidentale ainsi que le Maroc n'ont qu'un petit nombre de

sépultures de type protohistorique dans lesquelles furent reconnues des inhumations en position allongée, alors que la Tunisie et l'Algérie occidentale sont, de ce point de vue, bien plus riches. La raison de cette différence paraît ressortir une fois encore du jeu des influences : alors que l'est du Maghreb fut partiellement punicisé, puis largement romanisé, l'ouest, plus lointain et à peine colonisé, conserva plus longtemps les traditions indigènes, particulièrement celles qui évoluent le moins rapidement parce qu'elles concernent les croyances funéraires.

Inhumation secondaire

Dérangement – Décharnement – Décarnisation

Très souvent la fouille d'un monument funéraire protohistorique met au jour des ossements humains peu reconnaissables sans connexion anatomique, fréquemment brisés ou incomplets.

Ces observations ont été diversement interprétées : si le plus grand nombre admet que l'état délabré des ossements et leur nombre incomplet s'expliquent par leur séjour dans une sépulture primaire et leur transport dans le monument définitif, d'autres songent à la généralisation de procédés de décarnisation mettant à nu les ossements. Peu estiment, comme J. Chabassière, que les sépultures ne livrent que des parties des squelettes ou des os isolés ont été précédemment violées. Le nombre considérable des observations et surtout leur fréquence dans certaines nécropoles, comme celle de Bou Nouara où aucun squelette ne fut jamais trouvé entier, permettent de rejeter complètement l'opinion de Chabassière.

En fait, dans la multiplicité des faits observés, il est nécessaire de distinguer plusieurs cas :

1. – La sépulture contient les ossements, pêle-mêle et repoussés le long d'une paroi, d'un ou plusieurs sujets, tandis qu'un squelette entier occupe une position centrale. Cette disposition très fréquente a été bien remarquée à Sigus par Ph. Thomas, à Ras el-Aïn Bou Merzoug par L. Féraud et plus récemment à Foum le-Rjam.

2. – La sépulture renferme plusieurs squelettes entiers et quelques ossements et crânes appartenant à d'autres sujets. Un peu moins fréquente que la précédente, cette observation fut faite en particulier dans les tombes de la région d'Aïn el-Bey.

3. – La sépulture contient les ossements pêle-mêle et incomplets de plusieurs individus. Ces ossements sont généralement en mauvais état, brisés, les os de la face manquent le plus souvent ainsi que les épiphyses des os longs. Les fouilleurs des dolmens de Beni Messous et des tumulus de Gastel ont plusieurs fois constaté ce désordre. Il arrive, comme dans quelques tombes de cette dernière nécropole, que les crânes soient placés au-dessus des os longs, mais généralement le désordre le plus complet règne dans la fosse. Parfois encore, les ossements sont en paquets séparés correspondant à des corps différents : cette pratique a été conservée dans une des allées couvertes d'Aït Raouna.

4. – La sépulture contient les restes d'un grand nombre d'individus. Les ossements sont sans connexion anatomique, mais leur nombre est presque complet (sauf pour les petits os des mains et des pieds). Dans ces ossuaires apparaît souvent le souci de ranger crânes et os longs ; la disposition générale, tant à Dougga qu'à Sila et Tiddis, permet de penser que les restes humains furent introduits en une seule fois.

5. – La sépulture ne contient que les restes d'un seul individu, mais les ossements sont répandus sur toute la surface de la fosse comme à Bou Nouara ou, plus rarement, soigneusement rangés comme dans une sépulture du Fezzan.

6. – La sépulture non violée ne contient qu'une quantité infime d'ossements : on ne trouve parfois qu'un seul os comme dans un tumulus de l'oued Ouerk ou même d'infimes esquilles, comme dans de nombreux dolmens de Bou Nouara.

La simple énumération des principaux cas observés montre combien peut être complexe le problème posé par la présence d'ossements sans connexion naturelle.

Les deux premières séries d'observations reçoivent une facile explication : dans ces tombes où coexistent squelettes en connexion anatomique et ossements en désordre, l'introduction de corps entiers a provoqué le dérangement des restes humains plus anciens. L'emplacement de ces os, repoussés contre une paroi ou au pied du squelette, suffit à prouver la réutilisation de la sépulture. Il n'y a donc, dans la plupart de ces observations, aucun fait se rapportant au décharnement ou à la décarnisation.

Les séries d'observations numérotées 3-4-5 se rattachent indiscutablement à des pratiques de décharnement ou de décarnisation. Ces sépultures n'ont pas reçu de corps entiers, mais des os ayant déjà perdu chairs et ligaments. On appellera décharnement cette disparition si elle se fait naturellement dans une sépulture primaire ou sur une aire d'exposition. La décarnisation, voulue et faite par l'homme, semble plus rare : la crémation incomplète en est une modalité.

La décarnisation, qui est un acte contrôlé, permet d'expliquer le bon état de certains ossements ou le maintien dans certaines sépultures de quelques séries anatomiques complètes. Il est vrai qu'un décharnement insuffisant dans une sépulture fermée peut donner des résultats analogues.

L'exposition est un procédé facile, rapide, qui expliquerait le mauvais état des ossements dans certaines sépultures (observations de la série n° 3), mais on ne saurait se montrer trop prudent dans l'affirmation de rites d'exposition, car le mauvais état des os peut tout aussi bien s'expliquer par un long transport entre la sépulture primaire et la sépulture définitive, tandis que l'exposition aux oiseaux, sans que les carnivores puissent intervenir, assure une assez bonne conservation des os. Sauf dans le cas précis de crémation incomplète, il n'est donc pas possible de faire le partage entre les différents procédés de décarnisation et de décharnement.

La dernière série d'observations offre d'autres difficultés : comment expliquer la présence de ces restes très fragmentaires, souvent réduits à un os ou à de simples esquilles, dans des monuments parfois importants ? Deux explications, bien qu'opposées, paraissent valables : on peut croire que ces restes représentent l'essentiel d'un corps abandonné trop longtemps aux animaux, ou encore que les quelques os recueillis dans les tombes ont été ceux que les nomades ont transportés de loin, après les avoir spécialement choisis en obéissant au vieux principe magique suivant lequel la partie vaut le tout.

PROCÉDÉS DE DÉCHARNEMENT

Le seul procédé de décarnisation reconnu est celui de la crémation imparfaite qui est étudiée avec les rites d'incinération desquels il est difficile de la séparer.

En revanche, les différents modes de décharnement naturel ou provoqué paraissent faciles à étudier. On peut les répartir en deux catégories : les uns consistent à cacher les cadavres dans une sépulture primaire en laissant aux chairs le temps de disparaître, les autres, plus expéditifs, abandonnent les corps aux rapaces et aux carnivores.

TABLEAU n° IV
Inhumation secondaire : décharnement-décarnisation

Tunisie	Dougga ¹ Enfida ² Koudiates-Soltane ³ Bulla Regia ⁴ Maktar ⁵ Les Salines ⁶	Dolmens Dolmens Dolmens Dolmens Dolmens Bazinas
Algérie orientale	Gastel ⁷ Mistiri ⁸ Roknia ⁹ Bou Chène ¹⁰ Sigus ¹¹ Bou Nouara ¹² Sila ¹³ Tiddis ¹⁴ Constantine ¹⁵ Ras el-Aïn Bou Merzoug ¹⁶ Aïn el-Hamnam ¹⁷ Monts des Maadid ¹⁸ Oued Tamda ¹⁹ Aïn el-Hamara ²⁰ El-Mengoub ²¹	Dolmens Bazinas Dolmens-Haounanet Dolmens Dolmens Bazinas-Dolmens Grottes-Hypogées Bazinas Tombe plate Domens Tumulus Chouchet Tumulus-Bazinas Tumulus-Bazinas Tumulus
Algérie centrale	Bougie ²² Aït Raouna ²³ Coudiat Ter ²⁴ Bach Assès ²⁵ Beni Messous ²⁶ Boghar ²⁷ Oued Ouerk ²⁸ Delfas ²⁹	Dolmens Dolmens Tertre (?) Cercle Dolmens Tumulus Bazinas Dolmens
Algérie occidentale	Bossuet ³⁰ Aïn-Sefra ³¹	Tumulus Tumulus
Maroc	Oujda ³² Banasa ³³	Tumulus Tombe plate

1. ICARD, *Note sur les dolmens de Dougga*. Bull. de la Soc. archéol. de Sousse, 1905, pp. 253-256.
2. ROUIRE, *Note sur les dolmens de l'Enfida*. Rev. d'Ethnogr., t.V, 1886, pp. 441-448.
3. Lieutenants HILAIRE et RENAULT, *Étude sur les gisements mégalithiques des régions du Kef et de Ksour Thala*. BAC, 1898, pp. 314-330.
4. D^r CARTON, *Les mégalithes de Bulla Regia, les alignements de la plaine de la Medjerda et les sépultures de Djebel Herrech*. L'Anthrop., t. II, 1891, pp. 1-16.
5. D. PAUPHILET, *Monument mégalithique à Maktar*. Karthago, IV, 1953, pp. 49-83.
6. G. G. LAPEYRE, *Anciennes sépultures de la région des Salines*. Bull. de la Soc. archéol. de Sousse, 1934, pp. 25-31.
7. M. REYGASSE, *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*. Paris, 1950, fig. 7, 8, 9.
8. R. LE DÛ, *Les tombeaux ronds de Djebel Mistiri*. IV^e Congr. de la Fédé. des Soc. sav. de l'Afr. du N., 1938, pp. 565-587.
9. J. R. BOURGUIGNAT, *Histoire des monuments mégalithiques de Roknia, près d'Hamam Meskhoutin*. Paris, 1868. - Général FAIDHERBE, *Recherches anthropologiques sur les tombeaux mégalithiques de Roknia*. Bull. de l'Acad. d'Hippone, t. IV, 1867, pp. 1-76.
10. J. CHABASSIÈRE, *Ruines et dolmens du Fortas et de ses contreforts*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. XXIV, 1886-1887, pp. 96-138 (p. 136).
11. *Ibid.*, pp. 124 et 127.
12. Fouilles de septembre 1954.
13. F. LOGEART, *Grottes funéraires, hypogées et caveaux sous roches de Sila*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. LXIII, 1935-1936, pp. 69-105.
14. A. BERTHIER, *Les basinas de Tiddis*. Libyca, Anthropol. Préhist. Ethnogr., t. IV, 1956, pp. 147-153.
15. A. BERTHIER et abbé R. CHARLIER, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*. Paris, 1955, p. 224.

16. L. FÉRAUD, *Monuments dits celtiques de la Province de Constantine*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. VIII, 1863, p. 214-234.
17. J. ALQUIER, *L'âge des tombeaux mégalithiques d'Aïn el-Hammam (commune mixte de barika)*. C. r. LI^e congr. de l'A.E.A.S., Constantine, 1927, p. 311-316.
18. Commandant BOYSSON, *Les tombeaux mégalithiques des Maadid*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. LXXXII, 1938, p. 197-24.
20. *Ibid.*
21. NELTNÉZ, *Notice sur les fouilles d'El-Mengoub*. Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine, t. IX, 1865, p. 80-87.
22. A. DEBRUGE, *Recherches préhistoriques à Bougie*. Congr. préhist. de France, II^e Session, 1908, pp. 238-250 (p. 242).
23. G. CAMPS, *Sur trois types peu connus de monuments funéraires nord-africains*. B.S.P.F., t. LVI, 1959, p. 101-108.
24. C. VIRÉ, *Archéologie du canton de Bordj-Menaïel*. C. r. du XXIV^e Congr. de l'A.E.A.S., Bordeaux, 1895, p. 789-794.
25. *Ibid.*
26. G. CAMPS, *Les dolmens de Beni Messous*. Libyca, Anthropol. Archéol. préhist., t. I, 1953, p. 329-372.
27. S. GSSELL, *Les tumulus de Boghar*. BAC, 1900, p. 373-375.
28. Dr ROFFO, *Sépultures indigènes antéislamiques en pierre sèches, étude sur trois nécropoles de l'Algérie centrale*. Rev. afric., t. LXXXII, 1938, p. 197-242.
29. De MARTIGNAT, *Note sur une station mégalithique de Delfa*. Bull. de l'Acad d'Hippone, t. XXIV, 1914-1921, p. 129-133.
30. Dr PINCHO, *Stations de surface et tumuli de la région de Bossuet et du Télagh (Oran)*. Congr. préhist. de France, XII^e Session, Toulouse, 1936, p. 375-402.
31. Lieutenant M. PETIT, *Note sur les tumuli d'Aïn-Sefra*. Bull. de la soc. de Géogr. et d'Archéol. d'Oran, t. XXV, 1905, p. 285-295.
32. Capitaine VOINOT, *Les tumuli d'Oujda*. *Ibid.*, t. XXX, 1910, p. 516-528.
33. R. THOUVENOT et A. LUQUET, *Le quartier sud-ouest de Banasa*. Publ. du Serv. des Antiq. du Maroc, IX, 1957, p. 77-80.

Sépultures provisoires

Les sépultures provisoires ne peuvent être des monuments importants exigeant un coûteux travail d'édification et de destruction. Elles doivent être d'accès facile : se prêtent particulièrement à ce rôle les tumulus et bazinas à cratère ou à plate-forme centrale, plus encore les chouchet sahariennes qui sont des cylindres creux sans couverture.

Exposition des cadavres

La manière la plus rapide et la moins coûteuse pour assurer le décharnement d'un corps était de l'exposer en l'abandonnant aux animaux.

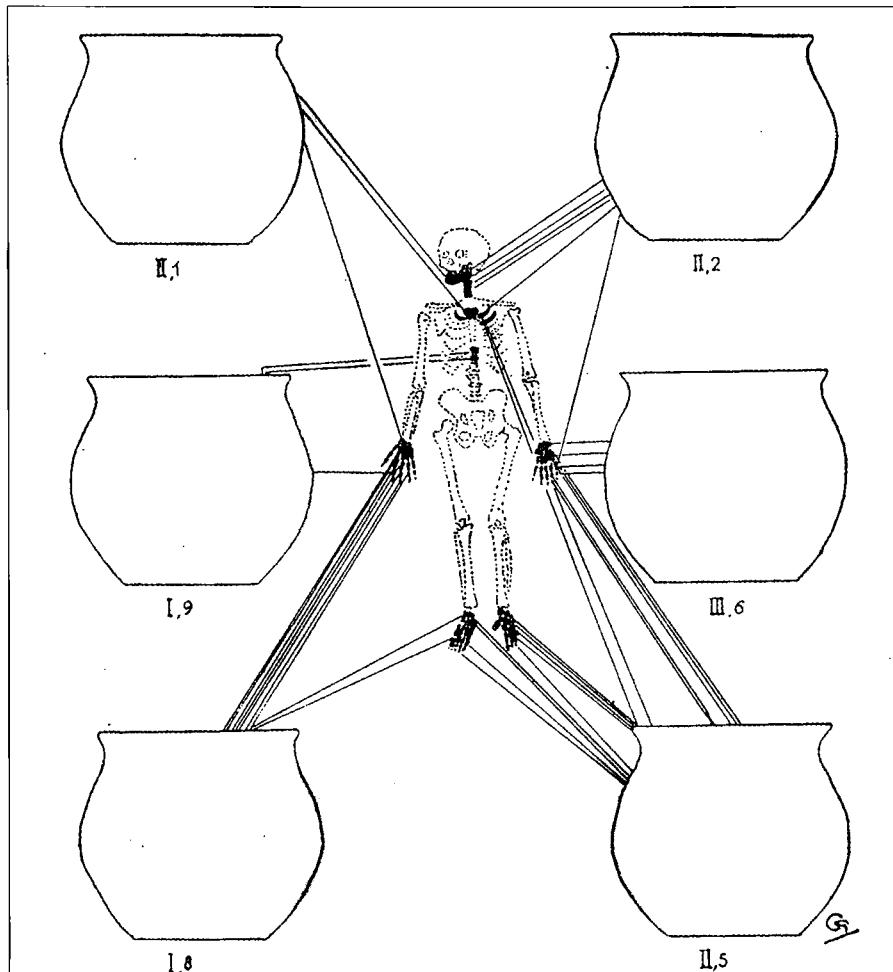
Bien que la différence puisse paraître illusoire, il est nécessaire de distinguer l'exposition aux seuls oiseaux et celle qui permet aux carnivores de s'attaquer aux corps et aux os.

Parmi les premiers, en effet, vautours fauves ou moines et percnoptères (charognards) s'attaquent de préférence aux parties molles, tandis que les seconds, chacals, hyènes, accessoirement chiens marrons, lions ou panthères, dépècent les carcasses des plus gros animaux et broient les os les plus épais. Certes les vautours, surtout les vautours moines, arrivent à broyer les os grâce à leur bec très robuste, mais l'homme pouvait intervenir lorsqu'il jugeait que le décharnement était insuffisant.

Il est notable que l'exposition aux rapaces fut une pratique funéraire de plusieurs peuples. On sait que les Mazdéens et, de nos jours encore, les Parsis abandonnent les corps aux vautours dont certains sont même domestiqués et élevés pour cet usage. Suivant Silius Italicus, les Ibères abandonnaient, aux aussi, les cadavres aux vautours.

La proximité de la péninsule Ibérique et les nombreux points de contact dans les rituels funéraires des deux pays permettent de penser que l'exposition aux rapaces était également pratiquée par les anciens Berbères.

3756 / Inhumation



Inhumation secondaire à Tiddis. Dans la sépulture secondaire, les ossements les plus importants sont répandus au fond de la tombe. Dans les vases avaient été déposés les petits os du carpe et du tarse ainsi que des vertèbres cervicales : ce qui suggère que lors du transfert dans la sépulture définitive, les crânes, auxquels les vertèbres cervicales étaient encore attenantes furent placés sur les vases

On en trouve un lointain souvenir dans l'existence de curieuses estrades funéraires signalées dans le Sud marocain. Le marquis de Segonzac, qui les découvrit, écrit à leur sujet : "dans d'autres (*koubbas*) quatre montants soutiennent une terrasse à ciel ouvert où le corps du saint se décompose librement en odeur de sainteté hors de la portée des chacals impies". L'estrade est en pisé, supportée par quatre piliers en briques séchées au soleil. Cette pratique, que favorise la sécheresse du climat, ne peut être une innovation ni un apport islamique ; elle est, comme la plupart de celles qui participent au culte maraboutique, l'héritage d'un très vieux passé.

Seul un examen minutieux des ossements permettrait de reconnaître le procédé de décharnement choisi. Seuls les ossements décharnés des sépultures de Bou Nouara, de Tiddis, de Sila, du Djebel Mistiri et de Beni Messous ont pu être étudiés. Dans les premières, le mauvais état de conservation, les esquilles, les

os éclatés, l'absence ou la très grande rareté des phalanges et des os du carpe ou du tarse montrent que les restes humains ont subi un traitement violent qui me semble incompatible avec la pratique de l'inhumation provisoire. Les auteurs qui ont fouillé les monuments de Bou Nouara ont accusé la nature du sol d'être à l'origine de mauvais état de conservation des ossements. J'ai partagé cette opinion jusqu'au jour où la fouille de la bazina XXII livra des restes humains nullement altérés.

Dans aucun monument, les fouilleurs n'ont rencontré de cendres ou vu des traces d'incinération sur les ossements. Il est donc probable que les ossements de Bou Nouara ont été exposés sans protection avec d'être mis dans les sépultures.

Les restes recueillis à Tiddis et à Sila sont en bien meilleur état de conservation. Les crânes sont le plus souvent intacts, les os de la face subsistent parfois, les épiphyses ne manquent pas tandis que les vases renferment des phalanges, des os du tarse et du carpe et, à Tiddis au moins, des vertèbres cervicales encore en connexion anatomique. Ces observations permettent de penser que les cadavres avaient été déposés dans une sépulture primaire avec d'être recueillis dans les bazinas de Tiddis et les hypogées de Sila.

Des séries osseuses qu'il a été possible d'examiner, deux témoignent certainement d'une inhumation provisoire de courte durée (Tiddis, Sila), une montre que la décarnisation avait été faite au feu (Djebel Mistiri), une quatrième (Bou Nouara), à laquelle on peut joindre la cinquième, paraît favorable à l'hypothèse de l'exposition des cadavres.

Sur aucun os, on n'a vu de traces de découpage pouvant faire croire que les cadavres avaient été dépecés ou décharnés avec des coutelas.

L'ensevelissement définitif

Lorsque les os étaient débarrassés de leur chair, leur ensevelissement définitif avait lieu. Les observations faites sur les séries osseuses de quelques nécropoles où fut pratiqué le rite du décharnement ont montré qu'on n'attendait pas nécessairement la disparition complète des chairs et ligaments pour procéder à l'ensevelissement définitif. Le contenu des vases de Tiddis révèle qu'en ce lieu, on pratiquait le transfert de la sépulture primaire au tombeau collectif alors que certaines séries anatomiques n'étaient pas encore dissociées. Ailleurs, au contraire, c'étaient de vieux os détériorés qui recevaient une sépulture définitive.

L'état variable des ossements recueillis n'est pas seulement en rapport avec le procédé de décharnement ni même avec le laps de temps écoulé entre la mort et l'inhumation définitive dans le cas d'un décharnement naturel : les conditions de conservation d'un cadavre sont, en effet, extrêmement variables d'un cimetière à un autre, et parfois dans le même lieu d'un individu à l'autre.

Le rangement des crânes et le rôle des vases-reliquaires à Sila

Certaines nécropoles, au désordre et à l'étalement des ossements, opposent un certain rangement de nombreux restes rassemblés dans un espace parfois étroit. Ce rangement n'était pas fait suivant l'ordre anatomique ; il aurait été dans le cas contraire incompatible avec l'hypothèse de l'existence d'un rite de décharnement ou de décarnisation ; il permettait surtout de donner une place particulière aux crânes et de conserver les petits os des extrémités des membres.

L'étude conscientieuse de F. Logeart sur les sépultures hypogées de Sila donne des renseignements très intéressants sur cette pratique. Dans le premier hypogée qui comprenait une antichambre et un caveau funéraire, il fut trouvé trente crânes ; dans la chambre, l'auteur put compter "quatorze crânes presque tous ali-

3758 / Inhumation

gnés contre la paroi, la face tournée vers le haut. De nombreux ossements en mélange confus, par conséquent sans connexion entre eux, gisaient dans le reste du niveau... Dans le caveau, les crânes ont été placés en deux rangs superposés. J'ai pu en dénombrer seize, la plupart accolés à la muraille. Comme dans le vestibule une grande quantité d'ossements étaient en désordre de tous côtés et des poteries accompagnaient les crânes".

Le troisième hypogée, qui mesurait 1,35 m sur 1 m, ne contenait pas moins de vingt crânes rangés le long des murs, accompagnés chacun d'un vase; les ossements comblaient la partie centrale.

D'autres hypogées creusés sous des blocs, et que l'auteur distingue des précédents en les nommant caveaux sous roches, montrèrent des dispositions analogues : dix crânes rangés le long des parois furent trouvés dans le premier. Dans le quatrième, "une trentaine de crânes, la face tournée vers le haut, étaient disposés en deux rangs superposés dans la partie la plus reculée du caveau et le long de la paroi septentrionale... Chaque crâne était en contact avec une poterie (vase ou bol) généralement couchée sur le flanc ou retournée". Une couche d'ossements épaisse de 30 cm occupait le centre de l'ossuaire. Le cinquième caveau renfermait vingt-cinq crânes rangés en deux couches, chacun accompagné, soit sur le côté, soit au-dessous, d'une poterie couchée ou renversée.

Quel était le rôle de ces vases placés toujours à proximité des crânes ? L'examen de leur contenu montre qu'ils n'étaient nullement destinés à contenir des offrandes alimentaires : ce sont des urnes funéraires dans lesquelles furent rassemblés les petits os ou fragments de gros, lors du transfert de la sépulture. Sur 44 vases, 20 contenaient des ossements mêlés appartenant à des adultes et à des enfants ; les 24 autres, qui renfermaient soit des ossements d'enfants (14 étaient dans ce cas), soit des ossements d'adultes, n'étaient pas nécessairement réservés chacun aux restes d'un seul individu. Il est donc certain que la sépulture primaire était elle-même collective.

Une autre constatation se rapporte au nombre considérable d'ossements d'enfants recueillis dans ces poteries ; ils montrent plus que l'existence d'une forte population enfantine le souci de sauvegarder les plus petits os, tandis que les gros étaient amassés dans le fond de la sépulture. Parmi ces vases, dix contenaient un crâne d'enfant ou des fragments de la face (huit crânes deux maxillaires inférieurs). La disposition des vases près des têtes des adultes se comprend alors bien mieux : il y a effectivement association étroite du crâne et du vase. Lorsque c'était possible le crâne était même placé dans le vase. À Dougga, Icard avait déjà signalé ce rite qui, à Tiddis, a reçu une confirmation excellente.

L'état vétuste des ossements et le mélange de restes de plusieurs sujets dans le même vase expliquent qu'il y ait très peu de séries anatomiques, même incomplètes. Les plus caractéristiques sont celles du vase 9 (humérus, carpe, métacarpe d'enfant), du vase 10 (os iliaque, sacrum, fémur, tarse et phalange d'enfant également), et surtout du vase 16 (humérus, cubitus et radius d'adulte).

À Sila donc, après une longue inhumation primaire dans des sépultures collectives, un tri fut opéré au cours du transfert ; les crânes soigneusement recueillis étaient portés dans les caveaux et rangés le long des parois, tous les autres os, particulièrement ceux des membres, étaient disposés au centre tandis que les petits os et fragments qui risquaient de se perdre étaient recueillis dans des vases. La fragilité des os du bassin explique le nombre assez important de leurs fragments trouvés dans les vases. Le souci bien caractérisé de placer toujours les vases à proximité ou au contact des crânes montre bien que la poterie, consacrée par son séjour antérieur dans la sépulture primaire et par son

contenu, s'identifiait au mort dont elle était censée contenir les restes, parfois représentés par une simple phalange (vase 36).

Le transfert des ossements à Tiddis

À Tiddis, les fouilles d'une grande bazina à double sépulture ont fait connaître des rites très voisins de ceux de la nécropole de Sila. Les dalles qui recouvrivent les deux chambres ayant été enlevées, on vit apparaître des poteries et des crânes ; sous les poteries de nombreux ossements humains avaient été déposés pêle-mêle. Dans la chambre nord, 30 crânes et autant de grands vases avaient été déposés, tandis que l'autre ne livra qu'un seul crâne et des fragments craniens, des ossements et seulement 6 poteries. Il semble donc que la première fosse ayant été comblée par les apports antérieurs, on ait commencé à remplir la seconde. Deux autres petites bazinas situées à quelque distance de la première révélèrent les mêmes pratiques, mais leurs vases ne renfermaient que de rares ossements d'enfants.

Comme à Sila et à Dougga, les crânes étaient en relation avec les poteries ; l'examen du contenu de celle-ci procura des précisions inattendues.

Plus qu'à Sila, et bien que les os aient été moins détériorés avant la mise en place définitive, les cas de mélange d'ossements appartenant à plusieurs individus sont nombreux et particulièrement éloquents : le vase II, 3a et le petit vase d'offrande II, 3b qu'il cachait dans ses flancs contenaient 2 atlas et 2 axis d'adulte, le vase D1, deux clavicules d'enfants d'âges différents ; le vase I, 5a contenait des restes d'adulte et d'enfant.

Les ossements d'enfants sont pratiquement exclus de la grande bazina on n'en trouve que dans un seul vase – alors qu'à Sila leur présence mêlée à des restes d'adultes était fréquente. Cette rareté s'explique peut-être par un tri rigoureux, puisque les petites bazinas ne semblent n'avoir livré que des ossements d'enfants. Ces données laissent entendre que la répartition des ossements se faisait plus facilement qu'à Sila et que si la sépulture primaire était également collective, les corps qui y étaient déposés y séjournaient bien moins longtemps. Le bon état des ossements en est une preuve que vient renforcer l'existence de plusieurs séries anatomiques : des éléments de mains, des vertèbres cervicales encore en connexion, des os des pieds en contact naturel montrent que certains ligaments subsistaient lorsque ces restes furent réunis dans l'ossuaire.

La présence dans les vases de nombreuses vertèbres cervicales et de trois maxillaires inférieurs paraît quelque peu en contradiction avec le choix systématique des petits os des mains et des pieds. Cette observation est néanmoins très importante, surtout lorsqu'elle est complétée par la constatation de deux autres faits précis : les vases qui contenaient les vertèbres cervicales présentaient toujours l'axis ou l'atlas dans la partie supérieure, les autres, à la suite, dans leur disposition normale. Ceux qui contenaient des fragments craniens renfermaient essentiellement des os de la partie basilaire et occipitale accompagnés de maxillaires inférieurs et de dents. La répétition de ces faits ne peut être accidentelle, elle correspond, je pense, à un rite qui faisait placer la tête attenante encore au cou sur le vase rituel.

Ces grands vases de Tiddis contenaient des petites poteries d'offrande dont le rôle n'est pas clairement défini. Ces poteries ne renfermaient pas d'ossements (seul le II, 3b recelait une troisième vertèbre cervicale détachée des autres au moment où le crâne fut placé sur l'orifice du vase). Ces faits laissent entendre que les poteries posées à l'intérieur des grands vases étaient déjà pleines au moment où on plaçait les ossements dans la partie supérieure de ces derniers.

3760 / Inhumation

Cependant, seule de la terre très tassée remplissait ces petites poteries d'offrande et le fond des grands vases rituels. Faut-il penser que la terre en contact avec les cadavres dans la sépulture primaire prenait un caractère sacré qui obligeait à la recueillir dans les poteries ?

Les grands vases et les pots d'offrande devaient faire partie du mobilier funéraire dans la sépulture primaire ; les formes et les dimensions identiques de la plupart des grands vases leur donnent un caractère rituel qui me fait croire qu'on les plaçait dans la sépulture définitive. La poterie d'offrande contenait peut-être des aliments fictifs.

La décoration, enfin, des vases de Tiddis, qui fait une large place aux figurations d'oiseaux et aux silhouettes humaines, participe d'une manière considérable au caractère funéraire et rituel de ces poteries.

Déposés dans une sépulture primaire, où ils ne restaient que peu de temps, les restes humains étaient, à Tiddis, recueillis dans des bazinas servant d'ossuaires. Pendant la cérémonie du transfert, les grands vases rituels, renfermant chacun une poterie d'offrande, étaient comblés de terre et de menus os, puis coiffés d'un crâne auquel attenaient encore les vertèbres cervicales ; les gros os, portés séparément, étaient déposés en vrac dans la fosse tandis que crânes et poteries restaient en étroit contact.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de synthèse

GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV, p. 426-449.
BENICHOU-SAFER H., *Les tombes puniques de Carthage*, Paris, CNRS, 1982
Camps G., *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, AMG, Paris, 1961, p. 461-525.
GUÉRY R., *La nécropole orientale de Sitifis*, CNRS, Paris, 1985.
LANCEL S., "Tipasitana IV : La nécropole romaine occidentale de la porte de Caesare", *Bull. d'Archéol. Alger*, t. IV, 1970, p. 149-266.

Études régionales :

voir les bibliographies des tableaux I à IV

G. CAMPS

I 60 INÍKER, Eníker (de Foucauld), transcrit : In Ecker, In Ekker

Point d'eau permanent, puits (*anou*), situé à la limite entre l'Arechchoum, la Téfédest et l'Adjerar.

Ce site doit sa célébrité au choix effectué par le Centre d'études atomiques français (CEA) et le Centre d'expérimentation militaire (CEMOC) en 1960, pour effectuer des essais nucléaires (mise au point d'une bombe au plutonium de 60 kt), dans les masses granitiques d'une montagne appelée Taourirt, en bordure de l'oued Takormiast. L'orthographe de ce nom a été transcrise par erreur en français dès cette date en : In Ecker ou In Ekker, alors que ce vocable vient de la racine ENKER : se lever (voir de Foucauld, 1952, *Dict. touareg-français* III, p. 1379). La montagne qui signale le puits forme un pointement visible de très loin, d'où son appellation.

Après les quatre essais d'explosions atomiques aériennes à Reggan à 700 km au sud de Béchar en 1960 et 1961 sous l'égide du Centre saharien d'expéri-

mentation militaire (CSEM), ce site est fermé. Les autorités françaises décident de pratiquer des essais souterrains pour éviter toute propagation de nuages radioactifs en atmosphère. Les massifs cristallins du Hoggar sont alors explorés. Le périmètre d'Inîker fut choisi car il remplissait plusieurs conditions majeures : à bonne distance des populations locales, possédant des espaces suffisants pour recevoir, après aménagements, des avions gros-porteurs, des réserves d'eau en profondeur, à proximité de l'axe routier In Salah/Arak/In Amguel/Tamanrasset.

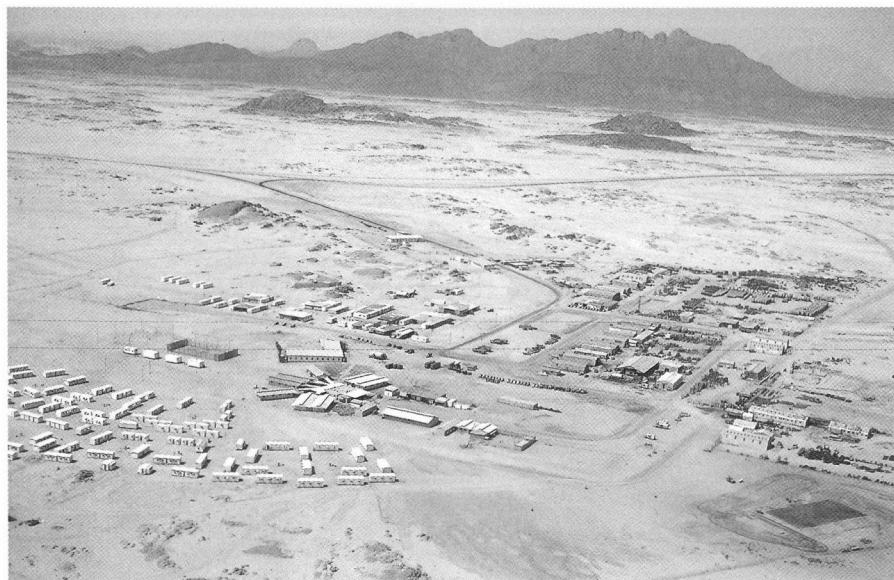
Une infrastructure importante est mise en place, complètement indépendante du reste du pays : base-vie près du centre de culture d'In Amguel à 160 km au nord de Tamanrasset, bases avancées (Oasis I, Oasis II) près du site d'expérimentation sur la montagne appelée localement Taourirt, près de l'oued Takormiast, création de routes goudronnées, de moyens de liaison téléphoniques, radio et poste, usine électrique, ateliers divers, habitats de *mobile homes*, terrains de sport et de loisirs, etc. L'ensemble de cette région protégée militairement pouvait faire vivre, au plus fort de ses activités, environ 5 000 personnes. Son existence jusqu'en 1966, soit 4 ans après l'indépendance de l'Algérie, fut possible grâce à un accord spécifique au sein des accords d'Evian signés le 18 mars 1962 entre la France et les représentants du Front de libération nationale algérien (FLN). La France reconnaissait l'indépendance de l'Algérie et l'intégrité de son territoire, y compris le Sahara.

Cette entreprise, très demandeuse de main-d'œuvre, fut une manne économique providentielle pour les habitants de l'Ahaggar, mais aussi pour tous les travailleurs du Mali et du Niger qui n'avaient pas eu la chance d'être recrutés par les compagnies de recherches minières et pétrolières. Car les responsables de ces recrutements eurent le souci de privilégier les travailleurs locaux, qui furent appelés dans le jargon administratif les "populations laborieuses des Oasis" - en abréviation "PLO", devenu en langage parlé "Pélos". Ce vocable, qui devint très vite péjoratif, faisait suite à celui employé à Reggan de "PLBT" (populations laborieuses du Bas-Touat) et qui désignait une main-d'œuvre non spécialisée.

Ce fut ainsi, pour beaucoup de nomades touaregs, une première expérience d'entrée dans le monde du travail, comme gardiens, chefs de camp, ouvriers, chargés de l'entretien des espaces, etc. Un camp spécial leur était réservé, ainsi qu'un restaurant et une cantine abondamment fournie. Les plus spécialisés étaient les mineurs employés à creuser des kilomètres de galeries souterraines qui devaient recevoir les différents essais d'explosions. Ces galeries comportaient des séries de portes blindées qui devaient éviter toute fuite radioactive vers l'extérieur.

Lors du premier essai qui fut entrepris plus rapidement que prévu en raison de la visite du ministre des armées, M. Pierre Mesmer, le système de protection céda en laissant échapper un nuage radioactif qui s'éléva dans l'atmosphère en se dirigeant vers l'est. La population du village de Mertoûtek, à l'est d'Inîker, qui était alors sous l'attention de la protection militaire, ne semble pas avoir été atteinte par ce nuage qui s'est vite dissipé en haute atmosphère. Aucune constatation locale officielle concernant les effets de la fuite de ce nuage n'a été faite sur la santé des populations locales ni sur celle des ouvriers de la station.

Cependant, la puissance effrayante et inquiétante de cet essai a frappé les imaginations. À grande distance de là, en Mauritanie par exemple, les Européens se protégeaient le visage d'un voile contre une éventuelle contamination, alors qu'à Tamanrasset la population resta très calme. Aujourd'hui encore, certains Touaregs de l'Aïr prétendent avoir "vu" les lueurs de l'explosion depuis Agadès ! Il se peut que ceux-ci confondent avec leurs propres fantasmes les dires des témoins oculaires qui ont "vu" la montagne de Taourirt flamboyante "s'élever" au moment de l'explosion.



«Oasis II» base avancé du site d'expérimentation d'Inîker (avril 1964)

L'histoire des essais atomiques français au Sahara a suscité dans la presse algérienne bien des interrogations et de lourdes suspicions, comme il en va toujours en face du manque d'informations claires et précises sur ces questions. Mais alors que treize essais souterrains de ces bombes au plutonium ont eu lieu entre le 7 novembre 1961 et le 16 février 1966, jour de fermeture de la station dont les installations ont été remises à l'armée algérienne, le premier essai a été celui qui a le plus marqué les imaginations.

Après le départ de l'armée française et de tous les civils employés dans ce périmètre, l'armée algérienne s'est installée dans ces lieux propices à la surveillance du territoire. Les nomades du Hoggar, qui connaissent bien les lieux, ont progressivement outrepassé les règles de sécurité qui avaient été précédemment instaurées (barrières, réseau de fils barbelés entourant les sites contaminés). Car de nombreux matériels laissés en place furent pillés pour être réutilisés ou vendus, notamment des kilomètres de fils de cuivre posés à même le sol et les énormes manches d'aération des galeries souterraines appelées "vent-tubes"; ces très solides toiles plastiques, jaune d'or, devenaient d'excellents vélums de tente, ou participaient à la confection de sacs que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les campements. Quant aux fils de cuivre, ils partaient en caravanes vers l'Algérie du Nord ou le Maroc, pour être transformés en plateaux de cuivre ciselés et autres objets.

M. GAST

I 61 INTERCOMPRÉHENSION

Dans le domaine berbère, l'intercompréhension linguistique est une réalité difficile à mesurer et quasiment jamais étudiée; les observations et études sont rarissimes et l'on se contente généralement en ce domaine d'approximations ou d'affirmations non ou peu étayées.

Pour les linguistes, de plus, l'intercompréhension est, dans de nombreuses situations, difficile à cerner et à quantifier, dans la mesure où cette notion est toujours relative : il y a en fait des degrés d'intercompréhension, qui dépendent à la fois de données linguistiques objectives (proximité/divergence du matériel linguistique) et de données sociolinguistiques, notamment la densité et fréquence des échanges communicatifs : on comprend mieux les gens avec lesquels on communique souvent, et les attitudes linguistiques réciproques : on comprend mieux les gens avec lesquels on est dans une relation positive.

En berbère, il faut en outre rajouter la dimension historique : la situation actuelle, où les différentes variétés du berbère sont géographiquement éloignées les unes des autres et n'ont que très peu de contacts entre elles, n'a sans doute que peu à voir avec celle qui prévalait avant l'arabisation* de l'Afrique du Nord et la fragmentation du domaine berbère.

À date ancienne, de nombreux témoignages, arabes et latins, montrent clairement que les Berbères sont perçus comme constituant un ensemble linguistique unique : “*Nam et in Africam barbaras gentes in una lingua plurimas novimus*” (saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV ; VI, 2 = Car nous connaissons en Afrique de très nombreuses tribus barbares qui ne parlent qu'une seule (et même) langue (trad. G. Camps, 1994, p. 39).

Comme, en ces périodes (arabe ou latine), il n'y a jamais eu d'approche descriptive interne de la langue berbère, ce genre d'affirmations quant à l'unité linguistique du berbère ne peut être fondé que sur l'observation pratique de faits d'intercompréhension et d'intercommunication entre Berbères de régions différentes, sans doute éloignées. Un autre indice transparaît également dans l'unité de la dénomination de la langue berbère, notamment chez les Arabes : toutes les sources arabes anciennes mentionnent toujours la langue berbère, *līgā al-barbāriyya*, et ne nomment jamais de variétés dialectales particulières du berbère, ce qu'ils n'auraient certainement pas manqué de faire s'ils avaient constaté que les Berbères avaient des difficultés pour communiquer entre eux. Ce qui confirme bien que les dialectes régionaux actuels résultent de la fragmentation géographique du berbère, subséquente à l'arabisation.

Pour la période moderne et contemporaine, la situation est tout autre : les ensembles régionaux berbérophones sont souvent très éloignés les uns des autres et n'ont pas ou très peu d'échanges linguistiques directs entre eux. Chaque dialecte évolue comme une entité autonome depuis plusieurs siècles ; depuis la fragmentation territoriale du continuum berbère, les divergences linguistiques n'ont pu que s'accentuer et les contacts et échanges se raréfier.

L'intercompréhension entre locuteurs de dialectes berbères différents est donc difficile, voire quasi impossible lorsqu'il s'agit de variétés très éloignées l'une de l'autre. Dans tous les cas, l'intercommunication immédiate est hasardeuse et l'on constate presque toujours que les locuteurs préfèrent passer par l'arabe dialectal (ou le français !) pour établir l'échange. En fait, une accoutumance est toujours nécessaire pour qu'il y ait intercompréhension dans un échange communicatif réel ; parfois, lorsque les dialectes sont très divergents (kabyle/touareg, par exemple), un véritable apprentissage est indispensable.

Très grossièrement, on peut considérer que le degré d'intercompréhension est inversement proportionnel à l'éloignement géographique : un Kabyle échange plus facilement avec un Chaoui ou un Rifain qu'avec un Chleuh ; avec un Touareg, le même Kabyle ne pourra pas avoir une conversation directe et spontanée ; il devra nécessairement passer par une autre langue commune ou s'engager dans un processus d'apprentissage du touareg. Ces faits sociolinguistiques correspondent d'ailleurs de manière assez nette aux données linguistiques : les

mesures objectives de convergences/divergences, faciles à opérer sur le lexique par exemple, montrent clairement que le kabyle est beaucoup plus proche du chaoui ou du rifain que du chleuh et, bien sûr, du touareg. On constate d'ailleurs avec amusement (*Cf.* Taïfi 1995) que la convergence entre dialectes augmente souvent en fonction des emprunts arabes (communs), et donc que le niveau d'intercompréhension dépend au moins en partie du taux d'emprunts à l'arabe !

Bien entendu, il s'agit là de la situation "traditionnelle", mettant en contact des locuteurs berbérophones "moyens". Au cours des dernières décennies, il est évident que les choses se sont sensiblement compliquées : du fait des mouvements de populations, de la radio, et plus récemment encore de la télévision, des supports audios (cassette, CD), de la diffusion de l'écrit, de l'action associative..., de nombreux berbérophones ont, au moins, une exposition passive à un autre dialecte berbère que le leur. À Alger par exemple, depuis longtemps, les commerçants mozabites n'hésitent pas à échanger en berbère avec leurs clients kabyles. On a pu également observer à Paris, dans des magasins du quartier Barbès tenus par des Chleuhs, des conversations, courtes, en berbère avec des clients kabyles.

Il est bien sûr difficile de prévoir les évolutions sur ce terrain ; il ne fait cependant pas de doute que les paramètres sociolinguistiques seront décisifs. La généralisation éventuelle d'un enseignement du berbère dans les systèmes scolaires des pays berbérophones – ce qui est désormais une réalité envisageable ; *Cf.* "Enseignement", *EB XVII* –, la consolidation de la présence du berbère à la radio et à la télévision algérienne et marocaine peuvent être des facteurs favorisant l'intercompréhension, du moins si elles sont opérées dans une perspective de convergence et de standardisation panberbère ; elles peuvent, au contraire, accentuer, durcir les spécificités régionales et contribuer à ériger chaque dialecte en "langue" autonome, si le processus d'aménagement linguistique et de prise en charge est conduit sur des bases strictement régionales.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET A., *La langue berbère*, Londres, 1952.

CAMPS G., "Punica lingua" et épigraphie libyque dans la Numidie d'Hippone, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques - Afrique du Nord* (n.s.) : 23 (-92), 1994, p. 33-49.

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, 1984, CNRS.

CHAKER S., *Linguistique berbère (études de syntaxe et de diachronie)*, Peeters, Paris/Louvain, 1995.

GALAND L., La langue berbère existe-t-elle ? *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Geuthner, Paris, 1985.

GALAND L., Le berbère, *Les langues dans le monde ancien et moderne* (3^e partie : Les langues chamito-sémitiques), Éditions du CNRS, Paris, 1988, p. 207-242.

SERVIER J., Quelques faits d'intercompréhension dans les parlers berbères, *GLECS VI*, 1951-54, p. 60-62.

TAÏFI M., Unité et diversité du berbère : détermination des lieux linguistiques d'intercompréhension, *Études et Documents berbères* : 12, 1995, p. 119-138. Paru également dans : *Unité et diversité de Tamazight*, 2. Actes du Colloque international, Ghardaïa, 19 et 20 avril 1991, Tizi-Ouzou : Agraw Adelsan Amazigh, p. 15-43.
Unité et diversité de tamazight, 1 [Actes du Colloque international, Ghardaïa, avril 1991]. Tizi-Ouzou : Fédération nationale des associations culturelles amazigh, 1992, 158 p.
Unité et diversité de Tamazight, 2 [Actes du Colloque international, Ghardaïa, avril 1991], Tizi-Ouzou : Agraw Adelsan Amazigh, 1998, 185 p.

I 62 INTONATION

S'il est un domaine que l'on peut considérer comme le parent pauvre des études de linguistique berbère, c'est bien celui de la prosodie en général et de l'intonation en particulier. La bibliographie en la matière est des plus réduites et, sous réserve de recherches en cours non encore publiées, les titres qui dépassent le stade de remarques et observations sommaires se comptent sur les doigts de la main. Les auteurs qui ont tenté de noter l'accent de mot sont l'exception. Les données relatives à l'intonation sont encore plus balbutiantes. Quant au recours à l'analyse instrumentale, S. Chaker (1995a et b) est, *sauf travaux encore inédits*, le premier à s'y être aventuré. Dans le domaine kabyle, les deux études, très inégales, d'Alfred Willms sur l'accent (1961) et l'intonation (1965) représentent, avec les travaux de S. Chaker, l'essentiel des recherches existantes.

Langue sans tradition écrite, au système conjonctif – notamment subordonatif – peu développé et de formation récente, le berbère est évidemment une langue où l'on peut *a priori* penser que l'intonation joue une rôle important dans la structuration syntaxique de l'énoncé. Les premiers résultats des explorations menées par Chaker (1995a et b) sur le kabyle confirment entièrement cette hypothèse.

1. Il semble qu'il n'y ait pas “d'accent de mot intrinsèque”, mais simplement un *accent de mot en phrase*. La mise en relief mélodique du mot s'intègre dans les configurations intonatives globales des différents types d'énoncés et établit, fondamentalement, un contraste entre le groupe nominal (accentué sur la pénultième) et le groupe verbal (accentué sur sa dernière voyelle pleine, à défaut sur la dernière syllabe du noyau). De cette donnée centrale ressort immédiatement la fonction principale de la prosodie en kabyle : celle d'identificateur syntaxique et d'indice permanent de la structuration syntaxique de l'énoncé – en concordance parfaite avec les analyses de savants comme Troubetzkoy ou Malmberg :

“On peut affirmer que beaucoup d'éléments prosodiques (sur le plan de la fonction symbolique) sont en partie ou complètement des signaux de frontières ou de jonctures” (Malmberg 1971 p. 213).

2. À un niveau très général, on retrouve d'abord la fonction délimitative de Troubetzkoy (*Principes* p. 244) : la prosodie (intonation, débit, durée...) est la première marque de l'unité et de l'intégration syntaxique. Des syntagmes (mots ou propositions) unis par la prosodie le sont aussi au niveau syntaxique ; des syntagmes disjoints par la prosodie le sont également au niveau syntaxique. De manière plus précise, les configurations intonatives et un certain nombre d'autres indices prosodiques connexes (débit et durée) jouent un rôle central dans l'indication des rapports syntaxiques :

– ils distinguent d'une manière tranchée la phrase à thématisation de l'énoncé neutre ;

– dans les suites de syntagmes (sans connexion morphémique), ils opposent nettement la relation de coordination (intonation “énumérative” spécifique) à celle de subordination (intégration mélodique).

En fait, le marquage prosodique de la syntaxe est même double :

– global d'abord, en termes de schémas prosodiques de phrase, s'opposant les uns aux autres : phrase déclarative neutre/phrase à thématisation ; phrase à coordination/phrase à subordination...

– au niveau du mot ensuite, où la position de l'accent peut jouer un rôle d'in-

dicateur de relation syntaxique particulière : pour le nom et le verbe, le déplacement de l'accent par rapport à l'accentuation "neutre" (de l'énoncé déclaratif simple) pourrait être considéré quasiment comme un "fonctionnel".

Les résultats de ces explorations inciteront à adhérer pleinement à la position fermement défendue par Malmberg (1971 p. 203) :

« C'est la structure prosodique qui donne à l'auditeur d'un énoncé la première orientation sur la voie à suivre pour trouver le sens. C'est à l'intérieur des cadres dressés par la prosodie qu'il doit chercher... La prosodie est au centre tant de la structure que du mécanisme de la langue ».

Ces premières conclusions, qui paraissent déjà bien établies, sont conformes à ce que l'on pouvait attendre d'une langue essentiellement orale, dans laquelle la prise en compte des facteurs prosodiques est impérative si l'on veut rendre compte de la structure (et de la compréhension) des énoncés. L'intonation n'est pas "un petit quelque chose en plus", qui faciliterait le décodage ou ajouterait quelques éléments stylistiques : c'est un élément constitutif essentiel de la syntaxe.

On évoquera, au terme de cette brève synthèse, les perspectives de renouvellement des analyses que laissent prévoir ces données prosodiques, tant au niveau de la description syntaxique – sur des questions comme le lien entre prédication et thématisation ; subordination, coordination et juxtaposition), qu'au niveau des problématiques plus générales, sémantiques et pragmatiques, de la construction du sens dans l'énoncé berbère : il ne fait pas de doute que les paramètres intonatifs, et plus généralement prosodiques, font partie de la grammaire de la langue en ce qu'ils contribuent, de manière systématique, à la production du sens ; les travaux en cours (notamment M. Lafkioui, J. Kuningas-Autio, A. Mettouchi...), l'établiront de plus en plus.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET A., L'anticipation en berbère, *Articles de dialectologie berbère*, Klincksieck, Paris, 1959, p. 90-100.

BASSET A., *La langue berbère*, IAI, Londres, 1952 (1969).

BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère*, SELAF, Paris, 1981.

BRUGNATELLI V., Alternanze accentuali e morpho-sintassi nominale nel berbero orientale, *Contributi di orientalistica, glottologia e dialletologia*, Cisalpino-Goliardica, Milano, 1986 p. 61-72.

CHAKER S., *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983.

CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, 1984, CNRS.

CHAKER S., *Linguistique berbère (études de syntaxe et de diachronie)*, Peeters, Paris/Louvain, 1995, (notamment chap. 7 & 8).

CHAKER S., Données exploratoires en prosodie berbère I : l'accent en kabyle, *GLECS*, XXXI, 1995/a, p. 27-54.

CHAKER S., Données exploratoires en prosodie berbère I : l'intonation kabyle, *GLECS*, XXXI, 1995/b, p. 55-82.

DI CRISTO A., *Soixante et dix ans de recherches en prosodie*, Bibliographie alphabétique, thématique et chronologique, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1978.

DI CRISTO A., *Prélogèmes à l'étude de l'intonation : micromélodie*, Éditions du CNRS, Paris, 1982.

DI CRISTO A., *De la microprosodie à l'intonosyntaxe*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1985.

GALAND L., L'énoncé verbal en berbère. Étude de fonctions, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21, 1964, p. 33-59.

GALAND L., Types d'expansions nominales en berbère, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 25,

1969, p. 83-100.

LAFKIOUI M., *Syntaxe intégrée de l'énoncé non-verbal berbère (Parler rifain d'Ayt Wayagher, Maroc du Nord)*, thèse de doctorat, Inalco (dir. : S. Chaker), Didier, Paris, 1999.

LEON P. MARTIN P, *Prolégomènes à l'étude des structures intonatives*, Paris, 1970.

MALMBERG B., *Les domaines de la phonétique*, PUF, Paris, 1971 (notamment : chap. VI "Étude prosodique").

MALMBERG B., *Manuel de phonétique générale*, Picard, Paris, 1974, (notamment : chap. X, "Faits quantitatifs et prosodiques").

MITCHELL T.F., Particle-Noun Complexes in a Berber Dialect (Zuara), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XV/2, 1953, p. 375-390.

MOREL M-A. & DANON-BOILEAU L., *Grammaire de l'intonation, l'exemple du français*, Ophrys, Gap/Paris, 1998.

PICARD A., *De quelques faits de stylistique dans le parler des Irjen (Kabylie, Algérie). De la phrase inorganique à la phrase organisée*, La Typo-Litho/J. Carbonnel, Alger, 1960.

PRASSE K-G., *Manuel de Grammaire touarègue (tahaggart)*, vol 1, Akademisk Forlag, Copenhague, 1972, (accent et intonation : p. 30-37).

ROSSI M. et al., *L'intonation. De l'acoustique à la sémantique*, Klincksieck, Paris, 1981.

TROUBETZKOY N.S., *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris, 1970 (2^e éd.), (IV/5. "Les caractéristiques prosodiques", notamment : E. "Oppositions prosodiques distinguant des phrases").

WILLMS A., Die tonalen Prosodeme des Kabylischen, *Zeitschrift für Phonetik...*, 18/1, 1965, p. 37-49.

S. CHAKER

I 63 IOBAKKHI

Les Iobakkhi sont situés par Ptolémée (IV, 5,12, C. Müller, p. 693) dans le nome de Libye, au sud, semble-t-il, des Anagombri*, c'est-à-dire franchement au sud de l'oasis d'Ammon (Ammoniakē khōra). Un lieu dénommé Iobakkh est mentionné dans un cadastre de Marmarique datant du principat de Commode (M. Norsa et G. Vitelli, "Registri fondiari della Marmarica", VI, 29, dans *Il Papiro Vaticano Greco 11*, Cité du Vatican, 1931). Cette situation géographique relativement occidentale est un obstacle à un rapprochement avec la ville de Bakkhis (Ptol., IV, 5,15, p. 699), en réalité Bakkhias, à l'est du lac Moeris, à Kon el-Atl. Quoi qu'il en soit, les Iobakkhi n'étaient sans doute pas étrangers au culte de Bacchus ou d'une divinité indigène qui lui était assimilée.

BIBLIOGRAPHIE

WAGNER G., *Les Oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs*, Bibl. d'Étude IFAO, C, Le Caire, 1987

J. DESANGES

I 64 IOL : Voir C 6 CAESAREA MAURETANIAE

I 65 IOLAOS

Étroitement lié au héros grec Héraklès, dont il était le neveu, ainsi qu'au dieu phénicien Melqart, *Iolaos* est une figure mythique complexe. Fidèle compagnon

d'Héraklès aux exploits duquel il fut souvent associé, il l'aida notamment à débarrasser la Libye de ses bêtes féroces ; d'après une légende, il eut alors à ressusciter l'Héraklès tyrien (Melqart), tué par Typhon, en lui faisant humer le fumet d'une caille rôtie. Cette relation privilégiée justifie la présence du nom *Iolaos* à côté de celui d'Héraklès parmi les dieux invoqués dans le traité conclu en 215 av. J.-C. entre Hannibal et Philippe V. *Iolaos* est l'*interpretatio graeca* d'une divinité phénico-punique très liée à Melqart : *Sid* ou *Eshmun*. Si le rapport à la Sardaigne et les théonymes doubles *sd-mlqrt* et *sd-Tnt* militent en faveur de l'identification avec Sid, de solides arguments appuient l'hypothèse Eshmun. La légende grecque qui rapporte la résurrection d'Héraklès (*Athènaeus, Deipnosophistai*, 10, 47, 392d. Zenobius, *paroemiographi*, 5, 56) et concerne en fait Melqart et non le héros grec permet d'établir que le *Iolaos* du traité est probablement quelque divinité phénicienne guérisseuse associée à Melqart ; un tel pouvoir guérisseur, que ne possède pas le *Iolaos* grec, évoque *Asklépios*, le dieu grec guérisseur par excellence, communément identifié à *Eshmun*. D'autre part, Melqart et Eshmun étaient déjà associés dans le traité entre Asarhaddon d'Assyrie et Ba'al de Tyr (677 avec J.-C.), suivis d'Astarté, tout comme Astarté précède immédiatement Héraklès/Melqart et Iolaos/Eshmun dans le serment d'Hannibal. Il s'agit bien, dans un ordre différent, du groupe tyrien Melqart-Eshmun-Ashtar- devenu au v^e siècle, sous l'influence de la littérature grecque, Héraklès-Iolaos-Astarté-. À considérer le conservatisme de cette énumération, l'existence des théonymes doubles '*snn-mlqrt* et *mlqrt-'snn*, l'importance du temple et donc du culte d'Eshmun à Carthage, le *Iolaos* du "Serment d'Hannibal" (Polybe, VII, 9, 2) ne peut être qu'*Eshmun*. Il y a lieu de rappeler ici que *snn*, "graisse", qui joue un rôle dans la résurrection d'Héraclès, se retrouve dans le nom '*snn*, Eshmun. Si le Serment invoque *Eshmun* sous le nom de *Iolaos* et non sous celui d'Asklépios, c'est en raison de la dimension de dieu poliaque, soucieux du bien-être collectif comme des besoins individuels, qu'il partage avec Melqart, et non de sa dimension de dieu guérisseur et secourable. On constate, une fois encore, qu'une même divinité sémitique peut s'identifier ou s'assimiler à plusieurs dieux grecs ou romains, chaque identification s'établissant, selon le besoin, sur la base d'un élément commun.

On a reconnu *Iolaos* sur un rasoir carthaginois qui montre Héraklès sur une face et un jeune homme tenant une plante et des oiseaux sur l'autre.

C'est peut-être à *Iolaos* que Cesaera (Cherchel) doit son toponyme punique de *Iol-*



Rasoir carthaginois représentant Hercule/Melquart et Iolaos

BIBLIOGRAPHIE

BARRE M.L., *The God-list in the treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia*, Baltimore, 1983

BAUDISSIN W.W.G., *Adonis und Eshmun*, Leipzig, 1911, p. 282-308

BENSEDDIK N., *Le culte d'Esculape en Afrique*, thèse de doctorat d'État, Paris-IV-Sorbonne, 1995 (en cours de publication)

BONNET C., *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Leuven-Namur, 1988, p. 20, 179, 180, 183, 250-252

LIPINSKI E., *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, s.v., Iolaos (A. Roobaeert), Brepols, 1992, p. 230

PAULY A., *Wissowa G. Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX, col. 1846

PICARD C., *Sacra Punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage*, *Karthago*, 13, 1966, p. 55-88

N. BENSEDDIK

I 66 IONTII

Ptolémée (IV, 3, 6bis, C. Müller, p. 637) fait état d'Iontii en Numidie, entre les Kirtenses* et les Nabathrae* d'une part, Thabraca (Tabarka) d'autre part. Ils s'étendaient donc à l'ouest de Tabarka en direction d'Hippo Regius (Annaba) et peut-être au delà, jusqu'aux abords de Tacatua (Takouch), site à l'est duquel commençait le territoire de la Confédération cirtéenne (CIL, VIII, 10838), si toutefois les Nabathrae sont à situer dans l'orbite de celle-ci. On a parfois rapproché (cf. C. Müller, p. 616a) les Iontii des Iônes (Ioniens) de Stéphane de Byzance (*Ethn.*, s.v. Kubos), établis à Kubos ou Kubō et non loin d'une [Hip]pou Akrē (Annaba plutôt que Bizerte?). On a voulu assimiler le toponyme Kubos à l'Ubus, hydronyme désignant dans l'Antiquité la Seybouse, oued qui se jette dans la mer à l'est d'Annaba. Mais resterait à justifier la gutturale initiale du toponyme.

J. DESANGES

I 67 IOULLIMMIDEN

Aoullimmiden (Oulliminden)

Nom collectif d'une confédération touarègue nomadisant dans la steppe soudanaise à graminées et à acacias, issue de la grande confédération des Tadmekket, groupée autrefois autour de la ville de Tademekka (Es Souk), aujourd'hui en ruine, située dans l'Adrar des Iforas. Elle est divisée, politiquement, en deux groupes, les Ioullimmiden de l'Ouest ou Kel Ataram, appelés aussi, administrativement, Ioullempiden de Ménéka, et Ioullimmiden de l'Est, ou Kel Dinnik, ou encore Ioullempiden de Tahoua. Les premiers occupent la steppe comprise approximativement entre la vallée du Tilemsi vers l'est et celle d'Assakaraï vers l'ouest, allant au nord jusqu'à la limite saharienne de la steppe à graminées, au sud, sur la rive droite du Niger, dans la région dénommée Gourma. Les seconds nomadisent dans l'Adrar de Tahoua et l'Azaouar, c'est-à-dire à l'est des précédents.

Aujourd'hui, les Kel Ataram dépendent de la République du Mali, alors que les Kel Dinnik appartiennent à la République du Niger. Selon la tradition orale, les Ioullimmiden se seraient détachés du groupe Tadmekket vers 1650, à la suite du mariage d'un homme de la tribu maure des Brakna avec la fille du chef des Tadmekket, nommé Alad. Celui-ci n'ayant pas eu de descendance mâle, le commandement fut transmis au fils aîné issu du mariage du Maure, du nom de Mohammed Ouan Ara, avec la fille d'Alad, mais les autres familles refusèrent

3770 / *Ioullimiden*

d'être sous le commandement de cet homme et dirent : "il ne sera pas", "celui que nous refusons de reconnaître", ce qui fut traduit par *our ilmet* ou *our ilene-med*. Des guerres s'ensuivirent d'où Our Ilmet sortit vainqueur ; il forma, avec ses frères, la tribu des Auullimmiden, dont la racine, selon l'hypothèse la plus généralement admise, serait *Our Ilmet*. Les deux fils devinrent les chefs respectifs des deux grands groupes familiaux qui devaient devenir les Kel Ataram et les Kel Dinnik et se séparer ultérieurement par suite de mésintelligences, qui ne cessèrent depuis.

Cette entorse aux mœurs traditionnelles des Touaregs, qui veulent que la filiation politique se fasse par la branche utérine, ce que les Arabes désignent sous le nom de Beni Oummâ, eut pour conséquence, chez les Ioullimmiden, d'adopter la filiation patrilinéaire, dite Ibna Sid.

Ils parlent un dialecte tamacheq assez différent de celui des Ihaggaren, appelé taoullemet.

Chez les Kel Ataram, comme chez les Kel Dinnik, l'organisation sociale est identique à celle des autres groupes touaregs, c'est-à-dire que les groupes familiaux (tribus) sont divisés en *imajoren* (nobles), *imrad* (vassaux), *iklan* (serviteurs), *enaden* (artisans). Ils comptent des tribus maraboutiques (*Icheriffen* et *Kel El Souk*) qui ont acquis chez eux une grande influence religieuse et politique. Les tribus maraboutiques ne participent jamais aux rezzous ni aux manifestations guerrières. Certains de leurs membres se consacrent à l'éducation religieuse des enfants et dirigent des écoles coraniques.

La tribu *tobel*, chez les Kel Ataram, celle où étaient choisis les *iménokalen*, est celle des Kel Telateye. Celles des Kel Koumerd et des Kel Ara étaient issues des mêmes souches nobles. Les Auullimmiden de l'Ouest eurent à lutter pour la possession de Tombouctou, d'abord contre les Sonrahaïs, ensuite contre les Armas, issus des pachas marocains, puis, plus tard, contre les Peuls et les Toucouleurs. Dès le milieu du XIX^e siècle, leur puissance avait beaucoup diminué et déjà, des tribus *imrad* leur échappaient. L'occupation française (1900) acheva leur effondrement politique, parachevé au combat d'Adar Amboukane, le 9 mai 1971, par leur défaite militaire au cours de laquelle succombèrent un grand nombre de nobles et, quelques semaines plus tard, l'aménokal Firhoun. Les Kel Dinnik se seraient séparés de leurs frères Kel Ataram vers 1800. Leurs principales tribus nobles sont les Kel Nan, les Irreouellen, les Tiguimart, les Akkeren, les Rherheren et les Tillimidès. Entre eux, ils s'appellent Kel Azaouar, du nom de la région dans laquelle ils nomadisent, articulée autour des vallées du Tessellamane et du Timersoï, région dénommée Tamesna. Ils habitent aussi la région de l'Adrar Tahoua jusqu'au Damergou. C'est des Kel Nan que sont issus leurs chefs. Leur proximité d'Agadez les obligea à accepter la suzeraineté du sultan de l'Aïr. Le titre d'*aménokal* tomba en désuétude pour être remplacé par celui de *tambari*, qui n'a pas d'autre signification que "représentant du sultan".

S'ils ne participèrent pas à la révolte des Kel Ataram en 1916, ils se laissèrent entraîner dans celle de Kaouacène (1917), d'où ils sortiront pratiquement ruinés. Leurs marabouts, *inislimen*, qui avaient repris le droit de s'armer, s'étaient, en fait, séparés des *imajoren*, s'opposant à eux les armes à la main, ce qui désorganisa politiquement la grande famille des Kel Dinnik. Ils eurent aussi à lutter souvent contre les Kel Gress, groupe qui habitait autrefois l'Aïr et qui, par suite de dissensions avec l'autre grande tribu, celle des Kel Eoui, s'expatria vers le Gober.

Les Ioullimmiden vivent sous une tente au velum de peau (chèvre, veau), d'un modèle assez proche de celle des Ihaggaren, mais les piquets sont taillés dans des bois propres à la zone soudanaise et beaucoup plus ouvrages, ce qui en fait

de vrais objets artistiques. Ils couchent sur des lits faits de traverses de petits diamètres reposant sur des pieds qui les isolent du sol ; cela les protège des reptiles et des insectes divers ainsi que de l'humidité pendant la période des pluies.

Leurs vêtements sont les mêmes, pour les hommes, que ceux des Touaregs du Sahara central. Les femmes se contentent d'un jupon et d'une grande pièce de toile qui leur couvre les épaules, la poitrine étant pratiquement nue.

Leur nourriture de base est le mil auquel s'ajoutent les laitages et leurs dérivés, abondants dans leurs campements ; de plus, ils font une grande consommation de graminées et de baies sauvages. Leurs troupeaux se composent de bœufs, moutons et chèvres, que l'on abreuve à des mares durant la saison des pluies et, les quelques mois suivants, à des puits, creusés le plus souvent dans le fond des mares lorsque celles-ci sont asséchées. Ils possèdent aussi des ânes pour les transports locaux, surtout celui de l'eau, ainsi que des chameaux et des chevaux. Les bœufs sont dressés au portage et sont ordinairement montés par les femmes qui disposent d'une selle spéciale à cet effet.

Les Ioullimmiden sont d'excellents cavaliers ; ils montent le plus souvent sans selle, disposant d'un simple tapis.

Le recensement de 1950-1951 indiquait 51 605 Kel Dinnik. Il ne semble pas y avoir de chiffres récents pour les Kel Ataram, qui sont certainement plus nombreux.

BIBLIOGRAPHIE

CHAVENTRE A., Présentation d'un isolat targui. Étude généalogique des Kel Kummer, tribu commandant des Ioullemmeden Kel Ataram. Méthodes de recueil, distorsions entre le "dit" et le "fait", INED, 1971, n° 60, p. 187-199.
 GHUBAYD AGG ALAWJELI, *Histoire des Kel Denneb avant l'arrivée des Français*, Prasse, Akademisk Verlag, Copenhagen, 1975.
 NICOLAS F., Tamesna, Les Ioullemmeden de l'Est ou Touareg "Kel Dinnik", Imprimerie nationale, Paris, 1950.
 LHOTE H., *Comment campent les Touaregs*, J. Susse, Paris, 1947.
 RICHER Dr, *Les Oulliminden*, Larose, Paris, 1924.

H. LHOTE

I 68 ISAFLENSES

Les Isaflenses sont mentionnés à plusieurs reprises par Ammien Marcellin (XXIX, 5, 40 ; 43 ; 46 ; 51 ; 53) en rapport avec la campagne menée par le comte Théodose contre Firmus* (373-375). C'est une tribu nombreuse, vraisemblablement voisine d'Auzia (cf. Amm., XXIX, 5, 49, si l'Audiense *castellum* est bien Auzia) et peu éloignée des Iesalenses*. Tel est du moins l'avis de S. Gsell. D'autres auteurs néanmoins, rapprochant le nom des Isaflenses de celui des Iflissen, proposent de fixer les premiers sur le territoire occupé ultérieurement par les seconds, entre l'Isser et le Sebaou. Encore faudrait-il admettre que les Iflissen sont restés fidèles au cours des siècles au territoire qui aurait été celui de la tribu dans l'Antiquité. Le *castellum* Subicarense où le roi des Isaflenses fit apporter le cadavre de Firmus (Amm., XXIX, 5, 53) serait dans ce cas à identifier avec Rusubbicari (dont le premier élément *rus* : cap, peut être amovible), c'est-à-dire Mers el-Hadjedj, solution rejetée par R. Cagnat et S. Gsell.

BIBLIOGRAPHIE

CAGNAT R., *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris, 2^e éd. 1913, p. 81-90

Gsell S., "Observations géographiques sur la révolte de Firmus", *Rec. des not. et mém. de la soc. arch. de Constantine*, XXXVI, 1903, p. 21-46

J. DESANGES

I 69 ISNAÏN

Au Maghreb, comme ailleurs, la famille et les relations de parenté, "*principes de structuration du monde social*", occupent une place privilégiée. À bien des égards, la famille (restreinte, conjugale et/ou étendue) apparaît comme la pierre angulaire de la société. Aussi, en milieu rural berbère, le mariage demeure une institution primordiale. Comme on le sait, les rites de passage tels ceux de la naissance, de l'alliance et des funérailles permettent à la société de se mettre en scène et surtout de maintenir des codifications sociales collectivement partagées et participant de l'identité même de cette société et/ou de la communauté. C'est aussi ce qui lui permet de reproduire sans cesse le système social qui la fonde et lui donne sens.

En pays berbère marocain (village de Merzouga), les cérémonies du mariage mettent en scène des personnages singuliers qui, tout au long des rituels, vont jouer un rôle déterminant. Les *isnaïn*, garants du respect des traditions, contrôlent et canalisent ce rite de passage. Afin de mieux comprendre leurs fonctions symboliques, il s'agira de restituer les étapes successives des cérémonies du mariage en décrivant les attitudes imparties à ces individus depuis le départ de la jeune épousée jusqu'à son entrée dans le domicile marital.

La veille du mariage

Parmi les préparatifs du mariage, celui du choix des *isnaïn* est crucial. Ce sont les parents, ou parfois le marié lui-même, qui s'en chargent. Les critères de sélection s'établissent en fonction de la force physique et surtout morale du candidat, sa rigueur comportementale et son adéquation stricte aux normes de l'honneur collectivement partagées. Les *isnaïn* doivent, impérativement, être mariés.

La veille du mariage, des festivités se déroulent dans deux endroits séparés : chez les parents de la jeune fille et chez ceux du jeune marié ; cette dichotomie spatiale ne souffre pas d'exception. Ce jour est marqué surtout par les festivités qui ont lieu au domicile de la mariée. Cette fête chez la jeune fille est destinée à marquer son départ, c'est une sorte d'au revoir collectif. Après le dîner, la jeune mariée revêt le costume traditionnel et on lui applique le henné sur les pieds, les mains et les cheveux. Ensuite, une dizaine de fils de laine sont enroulés autour de ses doigts ce qui, aux dires des intéressés, signifie qu'elle a gardé son honneur. C'est au mari lors de la nuit de noces, de les lui retirer ; ce rôle revient parfois à un petit garçon. Ces fils servent également de protection contre le mauvais œil. Tout se passe comme si, durant cette période transitoire qui voit la jeune fille passer du statut de fille à celui de femme, elle se trouvait symboliquement dans une situation dangereuse parce que mal définie.

Dans la nuit, la jeune mariée va quitter, définitivement, la maison parentale escortée par les *isnaïn*. Au moment du coucher du soleil, ces trois ou quatre personnes, nommées les "ministres" viennent, mandatées par le marié, apporter des

présents à la jeune fille. Les *isnaïn* vont avoir désormais un rôle très important dans le déroulement de toutes les festivités qui vont suivre pendant les trois jours que dure le mariage. Leur première fonction consiste à apporter le trousseau, réalisé à l'initiative du mari. Le costume traditionnel de la mariée est également apporté par les *isnaïn*. À chaque fois qu'ils déposent un des vêtements du trousseau, les femmes présentes chez la jeune fille chantent des chants de mariage prévus pour la circonstance. Ce sont généralement des louanges en faveur de la jeune fille ou de sa famille, ou alterne ainsi les chants et les dons. Les chants peuvent aussi se transformer en requêtes pour obtenir davantage de présents. Le premier cadeau offert par les *isnaïn* est la robe blanche (élément du costume traditionnel de la mariée), vêtement qui jouera un rôle essentiel lors de la nuit de noces. L'ensemble du trousseau est contenu dans le pantalon blanc du marié que ce dernier va revêtir à l'arrivée de sa future épouse, le lendemain matin. Une fois les dons offerts une nouvelle cérémonie a lieu : la captation de la jeune fille.

Les isnaïn : des hommes d'honneur mis à l'épreuve

Les *isnaïn* quittent le village du marié, ou le quartier accompagnés par des musiciens qui jouent du *bendir* durant tout le trajet. La mission la plus délicate qu'ils doivent accomplir est celle qui consiste à ramener la jeune épouse au domicile de son mari. Plus le village d'origine de la jeune fille est éloigné, plus la tâche sera pénible et ardue pour les *isnaïn*. En effet, tous les invités, voire tout le village des parents de la jeune fille, vont empêcher les *isnaïn* de l'emmener. Le scénario commence lorsque la fiancée est déposée, par l'un de ses frères, sur un dromadaire, en tête du cortège. Les réjouissances débutent alors par une activité ludique assez simple qui consiste pour les *isnaïn* à tirer chacun une cartouche de leur fusil. Ils laissent ensuite les hommes du village de la jeune fille y répondre, à leur tour, en faisant parler la poudre. Les hommes sont agglutinés devant le cortège et font barrage. Lorsque la riposte est importante, le cortège est totalement immobilisé. Les *isnaïn* tirent alors à nouveau et avancent de quelques pas. L'assistance réplique aussitôt, et ce jeu dure une bonne heure. Peu à peu, les munitions des *isnaïn* s'épuisent, et on passe à une autre série d'épreuves. Les *isnaïn*, ayant pris soin d'apporter avec eux une quantité importante de viande, vont s'en servir de monnaie d'échange pour négocier des petites avancées successives du cortège. Ils doivent distribuer cette viande avec parcimonie afin de parvenir à rassasier tous les assaillants. Dans un premier temps, l'assistance accepte la viande offerte, permettant au cortège d'avancer, puis la refuse, bloquant sa progression. Les hommes du village exigent alors des *isnaïn* qu'ils se soumettent à des épreuves de pantomime. On leur demande, par exemple, d'imiter le cri du coq, de l'âne ou de n'importe quel animal, on peut même les sommer de singer un chien (animal socialement déconsidéré), de se mettre à quatre pattes et d'aboyer. L'assistance leur demande parfois d'imiter une femme en train de moudre le grain ou de danser avec un foulard autour des hanches. Plus l'*isnaïn* paraît en passe de perdre son calme et plus il devient la cible des épreuves et des joutes oratoires. "Il faut qu'il s'incline" explique-t-on.

"Le pire c'est quand on nous demande d'embrasser la tête d'un galeux. On est obligé de le faire sinon ils ne laisseront pas la mariée partir."

Les jeunes, qui assistent et participent à ce stade des rituels du mariage, apprécient beaucoup ces épreuves imposées, occasion d'un divertissement, pour eux très amusant. Les *isnaïn* sont aussi choisis en fonction de leur patience car ils ne doivent ni s'énerver ni refuser les épreuves. Il arrive que l'assistance enlève l'un des trois *isnaïn* et le ligote à l'écart. Les autres sont contraints de l'attendre, de

le libérer ou de payer “en viande” la rançon exigée. En plus des épreuves, les hommes du village de la jeune fille, les plus jeunes étant les plus déterminés, entravent l’avancée du cortège en déposant sur la route des barrières de bran- chages et de troncs de palmiers. Toutes ces stratégies d’empêchement du départ de la mariée sont déclarées indispensables : “C’est très important de le faire car cela prouve l’honneur [comprendre la valeur] de la fille et de tous les hommes de son village.”

À ce stade, la soirée est déjà bien avancée, il est environ deux ou trois heures du matin. Les choses finissent par s’accélérer et la pression monte pour les *isnaïn*, qui doivent impérativement rejoindre le village du marié avant le lever du soleil. Si les *isnaïn* ne parviennent pas à ramener la jeune fille à temps : “C’est foutu, c’est perdu, et c’est la honte”. Les villageois les huient publiquement pour leur défaite. Les hommes désignés pour accomplir le rôle d’*isnaïn* acceptent d’autant plus facilement cette charge que le village est proche du leur car les liens de parenté et d’amitié qui existent rendent leur tâche plus facile (l’assistance tient compte de ses rapports d’interconnaissance et atténue la difficulté des épreuves). Le plus laborieux est d’être envoyé “en pays inconnu” (équivalent sémantique de “pays ennemi”) où tous les coups sont permis. Dans le cas d’un village éloigné, d’anciens *isnaïn* rapportent que les hommes du village de la jeune fille étaient parvenus, la veille, à dérober leurs cartouches aux *isnaïn*. Ces derniers, furieux, n’eurent pas le temps de s’en procurer d’autres. “Ils se sont donc battus sans munitions et ont dû accepter toutes les punitions.” Depuis cet épisode, les *isnaïn* désignés gardent leur mission secrète. Ils usent aussi d’ingénieux stratagèmes et dissimulent parfois leur rôle, même une fois arrivés chez la jeune fille, les habitants peuvent alors se tromper de cible en pensant que les musiciens sont les *isnaïn*.

On peut se demander si ces rituels ludiques ne sont pas la substitution des mariages par rapt, communs à tout le pourtour méditerranéen. Autrefois, pour être désigné *isnaïn*, il fallait être “un combattant, un guerrier, un élément connu dans toute la tribu”.

La grande majorité des épreuves et des plaisanteries sont empruntées au registre animalier, et le rituel festif permet une transgression des habitudes quotidiennes. En effet, en temps normal, la mise en scène fréquente de l’âne et du chien serait considérée comme une insulte grave. À l’évidence, la fête permet de dépasser et de transgresser, de manière rituelle, des interdits ou des tabous. Les festivités achevées, les *isnaïn* ne sont jamais l’objet de moqueries. On remémore les situations drôles ou grotesques dans lesquelles ils se sont trouvés, mais on ne les ridiculise jamais ; au contraire, on valorise plutôt la résistance dont ils ont fait preuve contre l’assaillant.

Une fois le cortège arrivé à destination, en général juste au lever du jour, on laisse la jeune mariée dans une tente avec sa mère et quelques femmes de sa proche parenté. Auparavant, les *isnaïn* lui font faire les trois tours rituels autour de la tente, accompagnés par un chant de mariage spécifique. La tente est toujours présente ; y compris pour le mariage des sédentaires, elle reste un symbole de l’ancien mode de vie de tous les Aït Khebbach. La jeune mariée va rester sous la tente pendant les trois jours qui suivent, elle ne la quittera que pour la nuit de noces. Les deux trousseaux, celui du mari et celui de la jeune épouse, sont exposés sur deux cordes tendues devant tous les invités présents, soit devant la tente, soit dans une habitation proche. Jusque-là, le jeune marié est resté à l’écart ; selon la coutume, il ne doit pas sortir de chez lui.

La fête : premier jour du mariage

Vers 11 heures du matin, le marié, vêtu de blanc, égorgé un mouton devant l'entrée de la tente. La viande sera consommée par tous les invités. L'après-midi est marquée par des danses accompagnées du folklore traditionnel. On reçoit souvent les *gnawa* (musiciens noirs, descendant des anciens esclaves) dont les talents musicaux sont très appréciés. À Merzouga, c'est la presque intégralité du village qui est conviée et passe quelques heures de fête, sur place, avant de retourner aux occupations quotidiennes. Le soir, l'affluence est moindre. Le repas est constitué par les traditionnelles brochettes de foie très prisées et du tagine. Durant toute la journée, la mariée assiste aux différentes manifestations, son visage est dissimulé sous le voile traditionnel, elle ne participe pas aux danses. À sa gauche et à sa droite, les *isnaïn* et les musiciens forment deux rangées parallèles, ils dansent et lui chantent des louanges. Il lui est interdit, avant la consommation du mariage, de passer entre ses deux rangées.

La nuit de noces termine la première journée. Ce sont à nouveau les *isnaïn*, accompagnés de leurs épouses respectives qui escortent la jeune épouse au domicile du marié ou dans un autre lieu prêté pour l'occasion. Le départ se fait toujours la nuit, lorsque les invités sont attablés et "qu'il n'y a plus personne dans les rues du village". La nuit de noces ne dure que quelques heures, la mariée devant être de retour sous la tente avant le lever du jour. Le marié, avant l'acte sexuel, doit réussir une épreuve imposée par la coutume qui consiste à trouver, sur la mariée, une aiguille et des amandes dissimulées dans ses vêtements. Ce sont les mères des jeunes mariées qui cachent les aiguilles avec beaucoup d'ingéniosité. Il est indispensable pour le marié de les trouver. Les *isnaïn* et leurs épouses, ayant eux-mêmes pratiqué l'épreuve, vont conseiller le mari dans sa quête.

Le rituel de l'aiguille

« Y. Verdier (1997) a longuement décrit, à propos du métier de couturière, comment les aiguilles et les épingle se réfèrent explicitement à la sexualité. La couturière a, en effet, un rôle de taille le jour du mariage puisque c'est à elle qu'incombe de placer les épingle dans les cheveux de la jeune fille. Le soir de la nuit de noces, le mari devant retirer la dernière, celle qui fait se dénouer toute la chevelure ».

Ce rituel de dissimulation d'une aiguille dans les vêtements de la jeune mariée au soir de la nuit de noce est très important. Aucun mariage, dans la région de Merzouga, ne déroge à cette tradition. Quelle est l'utilité réelle ou symbolique de ce rite? Habituellement, cette aiguille sert à l'assemblage des morceaux de tissu qui constituent la tente, ainsi qu'à la confection des selles de dromadaires. Pour ces deux fonctions, elle est donc un outil masculin. Mais les femmes l'utilisent aussi pour maintenir droit l'ouvrage en cours de fabrication sur le métier à tisser vertical. Ce type d'aiguille est par conséquent utilisé par les deux sexes. Une première interprétation presuppose que, peut-être, l'union physique des deux corps est, symboliquement, réalisée par la recherche de cet instrument mixte. La seconde explication est fournie par les individus lorsqu'ils évoquent les modalités d'accèsibilité à une sexualité pré-maritale et énoncent la très faible permisivité culturelle des relations sexuelles avant le mariage. La raison du rituel des aiguilles semble alors évidente : le fait de contraindre l'homme à une recherche périlleuse a pour conséquence de retarder l'acte sexuel et permet au jeune couple de ne pas être mis brutalement en contact. La jeune mariée est bien sûr effrayée et le jeune homme n'a, sur ce point, pas grand-chose à lui envier. Les contacts corporels entre les mariés ont donc une utilité psychologique indispensable.

Dans la mesure où la pudeur empêche toute expression verbalisée de la sexualité, la tradition utilise des moyens détournés pour préserver et préparer les nouveaux mariés à l'accomplissement des devoirs conjugaux. La présence du couple d'*isnaïn* sert les mêmes desseins. Si le marié s'énerve car il ne trouve pas la fameuse aiguille, l'*isnaïn* est tenu de lui donner des pistes. Il ne manque pas de demander des renseignements à son épouse qui connaît avec précision les cachettes habituelles choisies par les mères des mariées. Au contraire, s'il trouvait immédiatement l'aiguille, les *isnaïn* prétendraient, à juste titre ou non, qu'il en existe une seconde. Au final, cette ingénieuse méthode est donc destinée à rassurer le jeune couple et à rendre moins éprouvant la nécessaire défloration.

Tant que la preuve de la virginité de l'épousée n'est pas faite, les familles respectives sont inquiètes. Le mariage peut brutalement basculer et plonger les acteurs dans le déshonneur.

Les exemples de mariages brisés pour cause de non-virginité sont fréquents. À Merzouga, une jeune épouse dans cette situation fut immédiatement renvoyée par la famille du marié et remplacée sur le champ par sa cousine ; la fête continua ainsi son cours. Étant donné les implications financières d'un mariage, la famille du jeune marié préféra poursuivre les festivités après substitution de "l'épouse défaillante". Des arrangements sont possibles en cas de non-virginité si le marié et/ou sa famille sont d'accord pour dissimuler le fait. On raconte que toute fille née la nuit du jeudi ne peut pas être vierge car elle ne possède pas d'hymen ; si bien que certaines familles acceptent cette croyance populaire et préviennent le marié, lequel accepte ou non le mariage, étant entendu que la nuit de noces sera "truquée". Au village, le plus important est de conserver intactes les apparences. Ainsi, la virginité non respectée peut être dissimulée par de nombreuses techniques, l'essentiel étant que ce manquement grave au code de l'honneur ne soit pas connu. Le temps de la fête abolit certains clivages, notamment la dichotomie homme-femme. Les festivités ayant lieu à l'extérieur réunissent hommes et femmes, dans les rues du village, lors du cortège et de l'accompagnement de la femme au domicile marital, le troisième jour. C'est l'occasion d'échanger des propos, et les femmes peuvent alors s'exprimer librement avec les hommes. Lorsque l'un d'eux s'enquiert de savoir comment se déroule le mariage, il souhaite avant tout être informé de sa conformité, la virginité est immédiatement énoncée par la femme interrogée. À l'occasion d'un mariage entre un villageois et une jeune fille habitant l'agglomération voisine, la virginité, bien qu'étalée au grand jour (robe maculée), fut mise en doute par les femmes, l'abondance de sang étant jugée anormale et attribuable à une dissimulation. Très vite, les deux communautés (hommes et femmes) en furent informées.

La fête : deuxième jour

Une fois la nuit de noces passée, la jeune épouse se retrouve à nouveau sous la tente. Elle porte toujours le costume traditionnel désormais taché du sang de l'hymen que tous les invités peuvent voir. La preuve de son honneur est alors flagrante. "Là, tu dois voir le sang." Désormais, elle peut danser et passer entre les *isnaïn* et les musiciens. Le matin même, un autre mouton est égorgé devant la tente. Le marié arrive accompagné des femmes de sa famille qui jouent du *bendir* et chantent. On marque ainsi la joie de célébrer ce mariage, consacré par la nuit de noces et désormais considéré comme légitime. Le marié retire sa chausure droite, pose son pied sur la gorge de l'animal et c'est à l'un des *isnaïn* d'égorger le mouton. Débute alors un nouveau folklore où les *isnaïn*, les musiciens et le marié dansent face à la jeune épouse et aux femmes présentes (celles-

ci sont voilées). Rapidement, le marié s'éclipse et retourne chez lui où il va recevoir ses invités. La journée à la tente se déroule comme la veille avec danses, repas et défilé permanent d'invités. Vers la fin de l'après-midi, la mère de la mariée la peigne et lui enserre les cheveux dans un anneau d'argent. Il faut noter que durant tout le mariage, la jeune épouse, revêtue de la coiffe traditionnelle, laisse ses cheveux nattés tomber sur ses épaules. Seules les jeunes filles célibataires peuvent laisser leurs cheveux ainsi coiffés, les femmes mariées les portent attachés et relevés sur le dessus de la tête, sous un foulard ; elles ne sont jamais tête nue, même à l'intérieur de la maison.

L'épouse quitte la tente le soir pour aller prendre son premier repas chez son mari et y passer sa première nuit complète.

La fête : troisième et dernier jour

Le couple passe la journée sous la tente et assiste à de nouvelles festivités (danses et chants). En début de soirée, les *isnaïn* vont accompagner la mariée dans sa nouvelle demeure. Arrivé dans la maison, l'un d'eux retire son *cheich*, avec lequel il attache la jeune femme à sa belle-mère et leur dit : "Il ne faudra pas vous disputer toutes les deux." Ensuite, il attache ensemble toutes les femmes de la maisonnée en leur conseillant de s'entendre et d'éviter les querelles. On aura noté la symbolique rituelle qui marque l'unicité du monde féminin.

Le marié prend son repas en présence des *isnaïn* qui préparent un couscous. L'un d'eux prend une cuillérée de beurre et, avant de la mélanger à la semoule, dit au mari : "Il ne faut pas te disputer avec ta femme, tu dois la respecter." À la seconde cuillérée, un second conseil : "Il faudra bien la nourrir", et ainsi de suite. Cette cérémonie se reproduit avec la mariée mais, cette fois, les conseils sont inversés : "Tu te lèveras à 10 heures, tu laisseras l'âne partir, tu prendras du bon temps, tu voleras les œufs de ta belle-mère, si ton mari t'apporte deux kilos de viande, tu mettras tout dans le tagine, etc."

Le dernier jour sera ainsi systématiquement marqué par l'inversion mimée des fonctions de l'épouse. Inversion rituelle révélant, par l'absurde, tout ce qu'une épouse doit faire. La transgression qui est permise en période de fête serait impossible dans le quotidien. On peut supposer que cette étape est destinée à mettre en garde le nouveau marié contre le pouvoir de l'épouse à l'intérieur du foyer.

Le mariage est terminé, les *isnaïn* ont accompli leur rôle jusqu'au bout. Le lendemain, la jeune mariée ira jeter des amandes dans la source et, après sept jours de repos, commencera son travail quotidien dans son nouveau foyer. Le cinquième jour, elle lavera ses vêtements maculés par la nuit de noces. Dans la plupart des rites de passage statutaire, il existe une période de latence pendant laquelle le temps est suspendu. Lors de l'accouchement, la mère reste aussi sept jours inactive, au cours desquels elle reçoit des visites quotidiennes d'autres femmes qui lui apportent soit un présent soit un peu d'argent.

En conclusion, les *isnaïn* occupent, dans les cérémonies du premier mariage⁸, une position particulière. Il convient de signaler que toute demande de la part du marié ou de sa famille doit être reçue favorablement. C'est un honneur d'être désigné pour cette fonction. Le fait que tout individu-candidat est nécessairement un homme marié force à penser que les *isnaïn* sont les garants, d'une part du respect des traditions, d'autre part qu'ils contrôlent cette période de transition du statut de célibataire à celui d'homme et de femme mariés, comme l'illustre précisément leur fonction symbolique lors du rituel de l'aiguille (consommation du mariage) et lors de l'inversion rituelle des fonctions de l'épouse. Les rôles et fonctions des *isnaïn* permettent donc le déroulement traditionnel du mariage ;

ainsi, la cohésion du groupe est, au moins partiellement, assurée par leur présence et leurs médiations diverses.

BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU P., "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction" in *Annales*, nos 4-5, 1972, p. 1105-1125.

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois leçons d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève-Paris, 1972.

COLLET S., "Faire de la parenté, faire du sang" in *Études rurales*, nos 115-116, 1989, p. 213-232.

FERCHIOU S. (sous la dir.), *Hasab wa nasab, Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, CNRS, Paris, 1992.

GELARD, M.-L., « L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent de femmes chez les Aït Khebbach », Paris, Awal (23) 2001, p. 43-49.

JAMOUS R., *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, MSH, Paris, 1981.

KAYSER B. (dir.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, un recueil de textes anthropologiques anglo-américains préparé par B. Kayser, traduction et adaptation de G. Moore et B. Kayser, Édisud, Aix-en-Provence, 1986.

LAOUST E., *Noces berbères, les cérémonies du mariage au Maroc*, édition établie par Cl. Lefébure, Édisud-La Boîte à documents, Aix-en-Provence-Paris, 1993.

MEUNIER D., *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Imprimerie nationale, Paris, 1964.

PERISTIANY J. (dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, CNRS, Paris, 1989.

RABINOW P., *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, Hachette, Paris, 1988.

VERDIER Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1999.

WESTERMARCK E., *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921.

YACINE-TITOUH T., *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, La Découverte-Awal, Paris, 1993.

M.L. GELARD

I 70 ISSAMADANEN

Montagne du nord-ouest des Iforas* la plus importante sur le plan de l'art rupestre en raison du nombre élevé des gravures – supérieur à un millier – qu'elle recèle et de la diversité de leurs expressions. Cette montagne est constituée de plusieurs éperons rocheux parallèles s'élevant en divers endroits à plus de quarante mètres de hauteur par rapport au niveau de la vallée d'Egharghagh avoisinante. Les granitoïdes se délitent ici, sous l'effet des phénomènes thermoclastiques, en bancs de grandes surfaces. Ailleurs, les blocs répartis sur les crêtes sont plus morcelés.

Les gravures de style naturaliste

Une trentaine d'œuvres de style naturaliste individualise la station d'Issamadanen des stations alentour : une cinquantaine de stations sont réparties dans un rayon de soixante kilomètres. Ces œuvres sont identiques à quelques détails près aux deux représentations gravées d'éléphants relevées plus à l'ouest en bordure du Tilemsi, à In Frit (Mauny 1954) et à Ti-n-Sala Adjarak (Lhote et

Tomasson 1967), ainsi qu'à une dizaine d'autres réalisées à proximité d'Issamadanen (Dupuy 1991). Les manifestations naturalistes d'Issamadanen comprennent seize bovins aux corps parfois cloisonnés et aux cornes variées parmi lesquels deux individus sans corne, six girafes, cinq éléphants, deux lionnes, deux cynocéphales, deux autruches, un rhinocéros noir (*Diceros bicornis*) et deux personnages en marche. L'un, au buste vu de face, est masqué et se déplace avec deux girafes à son contact. L'autre, entièrement vu de profil, accompagne à larges enjambées une antilope guib (*Tragelaphus scriptus*). Le caractère naturaliste s'observe surtout à la manière dont les membres sont figurés. Ils sont bien proportionnés et les segmentations anatomiques bien transcrites. Leurs positions épousent au plus juste les attitudes propres à chaque espèce. Les tracés des membres de second plan s'arrêtent le plus souvent à l'endroit où, conformément à la réalité, ceux de premier plan les masquent. Mais il arrive aussi parfois que les tracés d'arrière-plan se noient dans ceux de premier plan. Les graveurs créaient par ce biais l'illusion d'une profondeur de champ qui rend possible l'identification des membres antérieurs et postérieurs droits et gauches des animaux et, de la même façon, celle des bras et jambes droits et gauches du personnage en prise avec l'antilope guib. Cette convention figurative est aussi de règle au niveau des organes apparés. Ainsi, et toujours en conformité avec la réalité, les tracés des cornes, des oreilles ou des défenses se recouvrent totalement en profil absolu ou se fondent partiellement dans les cas de profils légèrement biaisés ; un naturalisme renforcé par la figuration des yeux en amande ou bien atténues par leur représentation en profil dioculaire. De bovins et de girafes ne furent dessinés que le protomée ou la tête. Les traits sont piquetés et (ou) polis à l'exception de quelques tracés finement incisés. Les patines sont soit identiques aux roches supports soit plus claires ; les tons les plus foncés s'observant aux endroits où les incisions retiennent le mieux l'eau des pluies. Sur diverses parois, des œuvres de style naturaliste sont associées sans superposition à des représentations d'animaux et de personnages se référant à d'autres thèmes et à d'autres conventions. Toutes sont sous-jacentes et présentent des tons de patines plus foncés que ceux des gravures qui les recouvrent. Ces observations imposent l'idée selon laquelle les auteurs des œuvres naturalistes étaient animés de préoccupations différentes de celles des graveurs qui, à des époques plus récentes, se remirent à inciser les rochers.

Les signes abstraits

L'autre particularité de la station d'Issamadanen réside dans la présence de nombreux signes abstraits. Ceux-ci apparaissent sur des dalles horizontales ou légèrement inclinées, aux sommets et sur les talus des éperons rocheux. Ils consistent en cercles simples parfois reliés entre eux par un trait, en cercles concentriques, en cercles pointés en leur centre de piquetages ou d'une cupule ou barrés d'une croix, en cercles entièrement piquetés munis ou non d'un ou plusieurs appendices rayonnants, en spirales, en arceaux emboîtés, en alvéoles, en quelques rubans, serpentins ou lignes ondulées, en ovales souvent biponctués auxquels il faut ajouter deux croix inscrites à l'intérieur de lignes enveloppes associées à une croix bouletée. La technique ayant présidé à la réalisation de tous ces signes est le piquetage. Les tracés n'en demeurent pas moins très variés. Certains sont larges et profonds, quelques-uns superficiels et discontinus, les autres de tous les intermédiaires. Les signes sur dalles horizontales présentent pour la plupart des patines totales. Ceux sur parois inclinées offrent en règle générale des patines plus claires. Nombre d'entre eux sont associés à des cupules, à des plages piquetées ou polies sans profondeur, à des animaux, plus rarement à des chars* dételés à timon simple et roues à rayons et à des objets coudés aux profils dérivés de

3780 / Issamadanen

ceux de hallebardes de l'Âge du Bronze*. Malgré les stylisations auxquelles furent soumises les représentations, on reconnaît sans difficulté parmi les animaux des bovins (les oreilles de certains individus sont dentelées), des autruches, des girafes du museau desquelles descend souvent un lien qui aboutit ou non dans la main de personnages aux silhouettes filiformes, des antilopes variées, quelques rhinocéros dont un rhinocéros blanc (*Ceratotherium simum*). À trois reprises, des gravures de porteurs de lance recouvrent des signes abstraits.

Les autres ensembles de gravures

L'on note à Issamadanen, et de la même manière sur d'autres stations de gravures de la région, des personnages aux silhouettes traitées en deux styles très différents bien qu'apparaissant dans des contextes animaliers semblables, riches en représentations schématiques de bovins, d'autruches et de girafes. Les uns sont miniatures et filiformes. Les autres, corps et têtes vus de face, sont de dimensions généralement plus imposantes. Lorsqu'ils sont armés, les premiers brandissent d'une main ou des deux mains des objets coudés surdimensionnés par rapport à leur taille alors que les seconds portent des lances aux armatures parfois développées et renforcées d'une nervure centrale. Des porteurs d'objet coudé et des objets coudés isolés sont associés à des signes abstraits : ce qui n'est jamais le cas des porteurs de lance à l'exception de trois sujets réalisés sur ces signes ainsi qu'il est indiqué plus haut. Quelques compositions animalières avec personnages miniatures sont recouvertes par des porteurs de lance. L'ordre inverse de superposition ne s'observe jamais. Ces remarques jouent en faveur de l'hypothèse d'une évolution iconographique marquée par la tradition nouvelle du port de la lance à une époque où était déjà refermée la parenthèse non figurative d'Issamadanen. Avec le port de la lance, l'image de l'homme devient imposante et, simultanément, les parures, les coiffures, les vêtements étonnent par leur diversité. Certains graveurs ajoutent à leur répertoire un animal nouveau : le cheval*. Trois étalons aux corps massifs apparaissent dans ce contexte à Issamadanen. Tous trois sont représentés à l'arrêt, têtes plus basses que les garrots, crinières épaisse, lignes des ventres convexes et dos rectilignes, queues touffues et non rebondies.

Des écritures* *tifinagh*, des dromadaires* et des chevaux élancés du style levretté, parfois montés et associés sur des parois communes à des antilopes et à des autruches* dans des chasses à courre, recouvrent à différents endroits les gravures des ensembles précédents. Ces œuvres sont les dernières manifestations d'art rupestre à Issamadanen et, plus ouvertement, au nord-ouest de l'Adrar des Iforas.

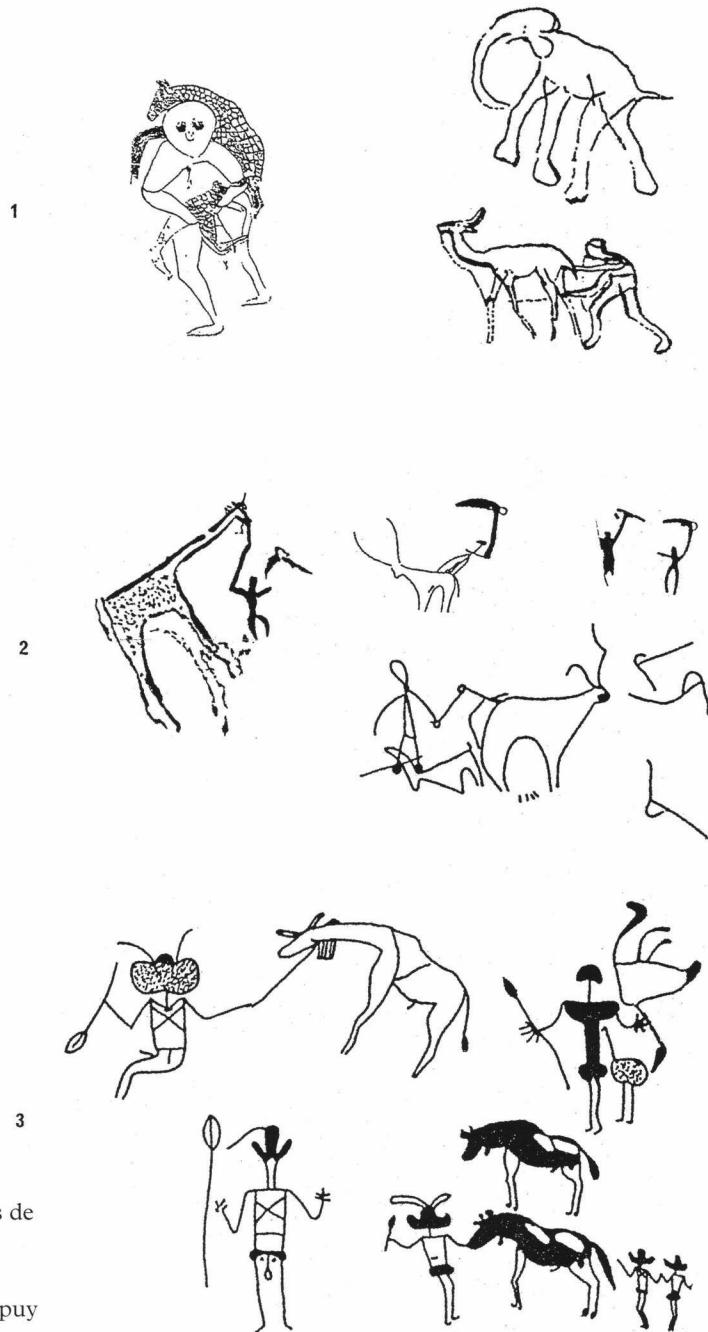
Les différents styles de représentations humaines dans les gravures rupestres d'Issamadanen :

- 1 - Personnages en marche
- 2 - Porteurs d'objets coudés
- 3 - Porteurs de lance

BIBLIOGRAPHIE

DUPUY C., *Les gravures rupestres de l'Adrar des Iforas (Mali) dans le contexte de l'art saharien : une contribution à l'histoire du peuplement pastoral en Afrique septentrionale du Néolithique à nos jours*, thèse de l'Université de Provence, LAPMO, 2 tomes, Aix-en-Provence, 1991, 404 p.

DUPUY C., "Signes gravés au Sahara en contexte animalier et les débuts de la métallurgie ouest-africaine", *Préhistoire et anthropologie méditerranéennes* n° 3, Aix-en-Provence, 1994, 103-124.



Les trois styles de personnages représentés à Issamadenen, d'après C. Dupuy

KARPOFF R., *La géologie de l'Adrar des Iforas (Sahara central)*, thèse publiée par le BRGM, n° 30, Dakar, 1958, 273 p.

LHOTE H., "Gravures, peintures et inscriptions rupestres du Kaouar, l'Aïr et de l'Adrar des Iforas", *Bulletin IFAN*, t. XIV, n° 4, Dakar, 1268-1340.

LHOTE H., TOMASSON R., "Gravures rupestres de la haute vallée du Tilemsi" (Adrar des Iforas, République du Mali), *VI^e Congrès panafricain de préhistoire*, Dakar, 1967, 235-241.

MAUNY R., *Gravures, peintures et inscriptions rupestres de l'Ouest africain*, mémoire IFAN, t. XI, Dakar, 1954, 91 p.

ZÖHRER L., "La population du Sahara antérieure à l'apparition du chameau", *Bulletin Soc. Géogr. neuchâteloise*, t. LI, n° 4, 1952-53, Neuchâtel, 3-133.

C. DUPUY

par  Achevé d'imprimer
en octobre 2001
IMPRIMERIE LIENHART
à Aubenas d'Ardèche

Dépôt légal octobre 2001
N° d'imprimeur: 3459
Printed in France



9 782744 902499



ISBN 2-7449-0249-7